

ENSAYOS DE FILOSOFÍA I

JORGE AURELIO DÍAZ



ENSAYOS DE FILOSOFÍA MODERNA I

HEGEL

ENSAYOS DE FILOSOFÍA MODERNA I

HEGEL

JORGE AURELIO DÍAZ



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
BIBLIOTECA COLOMBIANA DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D. C., 2014

Díaz, Jorge Aurelio.

Ensayos de filosofía I / Jorge Aurelio Díaz. -- Bogotá : Universidad Santo Tomás, 2014
332 p. ; 23.5 cm (Biblioteca colombiana de filosofía)
ISBN: 978-958-631-852-5
Incluye referencias bibliográficas.

Contenido: La concepción metafísica de Hegel. -- Orígenes de la Fenomenología. -- Antígona en le Fenomenología del espíritu, consideraciones hegelianas sobre lo privado y lo público. -- Lo absoluto del saber absoluto. -- Crítica de Hegel a Kant. – Metafísica como lógica. -- Hegel y la Filosofía del derecho. -- El concepto de espíritu objetivo. -- El pensamiento político de Hegel. -- Hegel y los derechos humanos. -- Hegel y la modernidad según Karl Barth. -- Hegel y la religión. -- Hegel y la superación de la religión.
1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 -- Pensamiento filosófico 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 -- Pensamiento político 3. Filosofía alemana. 4. Fenomenología I. Tít. II. Serie

193 SCCD 23 CO-BoUST

Ediciones USTA Carrera 13 n.º 54-39
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfonos: (+571) 5878797 ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
http://www.editorial-usta.edu.co
Director editorial: Daniel Blanco Betancourt.
Coordinador de libros: Marco Giraldo Barreto.
Diagramación: Valentina Zuluaga.
Corrección de estilo: Ediciones USTA.
Impresión: Grupo Dao Digital Ltda.
Hecho el depósito que establece la ley
ISBN: 978-958-631-852-5
Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Contenido

Agradecimiento

Quiero agradecer a la Universidad Santo Tomás el haberme invitado a publicar, en la colección Biblioteca Colombiana de Filosofía, una selección de mis escritos elaborados a lo largo de mi carrera académica como profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Considero un honor compartir en esa Colección con colegas que han venido dejando una huella en la historia de la filosofía en nuestro país.

He organizado estos escritos en tres partes. En la primera he reunido aquellos textos que se refieren al pensamiento de G. W. F. Hegel, autor cuyo sistema filosófico ha sido objeto de mi interés desde cuando, en la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, obtuve mi doctorado con una tesis que titulé *El papel de la historia en la* Fenomenología del espíritu. En la segunda parte he reunido los textos que se refieren a la religión y a la moral; temas que, con el correr del tiempo, han ido reclamando cada vez más mi atención. Finalmente, en la tercera parte presento los textos que estudian aspectos significativos de las dos corrientes de pensamiento con las cuales he alcanzado una mayor familiaridad, a saber, el racionalismo y el idealismo. He colocado como encabezamiento un texto que aprecio particularmente, titulado "¿Filosofía para quién?", en donde, en cierta forma, hago mi "confesión de fe" filosófica, porque siempre he considerado que la función fundamental de la filosofía, tal como la ejercieron en sus inicios los pensadores griegos, es "el cuidado de sí".

La mayoría de los textos han sido publicados en diferentes lugares, y en cada caso he dado las indicaciones correspondientes; sin embargo, he aprovechado esta edición para retocarlos, aunque la mayoría de los cambios han sido sobre todo de forma. Para evitar, en lo posible, las repeticiones, he colocado la bibliografía al final de cada uno de los capítulos; pero lo que no resulta posible evitar es la recurrencia de algunas tesis, de formulaciones y de citas que obedecen a mi forma de entender la filosofía o a temas de mi particular interés. He creído, sin embargo, que esa repetición tal vez pueda servir para aclarar y precisar mejor las ideas.

Jorge Aurelio Díaz
Bogotá, marzo de 2013

¿Filosofía para quién?*

"En la mayoría de los filósofos antiguos encontramos la idea de que la filosofía es una terapéutica". Con estas palabras da inicio André-Jean Voelke a su estudio *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique.* Pierre Hadot, por su parte (*Exercices spirituels et philosophie antique*), ha insistido una y otra vez en lo que considera el carácter peculiar del pensamiento antiguo: antes que ofrecer un discurso teórico, proponía una opción de vida, una manera de comprender nuestra situación en el cosmos y de encontrar la forma más adecuada de vivirla. Desde sus comienzos, la filosofía se propuso no solo, ni de forma primordial, responder a los interrogantes que el hombre se plantea con respecto al mundo circundante, sino sobre todo indagar por el camino que debería seguirse para evitar el sufrimiento innecesario y alcanzar aquello que, de manera muy general e imprecisa, podemos abarcar con el nombre de *felicidad*. Hay en ello innegables afinidades con aspectos muy significativos de las grandes religiones de Oriente. Tal vez la originalidad de Grecia fue haber buscado esa forma de vida mediante la reflexión personal y el ejercicio de la razón, más que siguiendo las enseñanzas de un maestro, lo cual explica la importancia que se le asigna a la figura de Sócrates.

* Una primera versión de este texto fue publicada en *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía,* n.º 117, pp. 79-96, diciembre de 2001, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Antes que responder a un anhelo de conocimiento, la labor filosófica era el resultado de una decisión que buscaba la forma de vida más digna de ser vivida, y cómo responder a las diversas opciones ante las cuales nos vemos confrontados. De ahí que las diferentes escuelas filosóficas de la Antigüedad, no obstante sus profundas discrepancias, comenzaran por demandar de sus seguidores una *metánoia*, un cambio en la manera de pensar, una conversión, de modo que el aspirante debía estar dispuesto a abrir su mente a la eventualidad de una transformación significativa no solo de sus convicciones, sino también y sobre todo de su comportamiento.

El modelo por excelencia lo encontramos, como lo he señalado, en la figura de Sócrates, sobre todo en la imagen casi mítica que de él nos han legado Platón y Jenofonte. Su propósito, como bien sabemos, no consistía en transmitir un determinado conocimiento, ya que, como él mismo decía, su único conocimiento era el de su propia ignorancia. Mediante su famosa ironía buscaba que su interlocutor descubriera la necesidad de cambiar su actitud (*metánoia*), empezando por reconocer su ignorancia en los asuntos que le conciernen, induciéndolo a dudar, a buscar, a preguntarse y a someter sus convicciones al escrutinio de su razón.

Sin embargo, ya con Platón el ejercicio socrático no se contenta con despertar la inquietud y sembrar el desconcierto, sino que avanza en el sentido de buscar la comprensión del universo dentro del cual nos hallamos, de establecer el lugar que nos corresponde y el sentido de nuestra situación, elaborando para ello lo que los estoicos llamarán una *física*, una visión global del mundo con propósitos morales. Aparece, entonces, la necesidad de estructurar un discurso que fundamente la opción vital y la desarrolle, sin que pueda agotarla, ya que ella hunde sus raíces en lo que Charles Taylor ha llamado una "valoración fuerte", es decir, una convicción personal que se sitúa por encima de los demás valores y los juzga, y que no puede ser traducida a plenitud en un simple discurso enunciativo. En este sentido, el discurso filosófico no viene a ser, hablando con propiedad, el punto de partida para la opción de vida, sino más bien el resultado necesario de esta. Como lo explica Pierre Hadot, la opción se sitúa en el origen, "en una compleja interacción entre la

reacción crítica frente a otras actitudes existenciales, la visión global de una cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma" (1995, p. 18). Tal opción determina, en gran medida, no solamente la doctrina que se profesa, sino también el modo de trasmitirla. Aquí podemos hallar la raíz de una característica muy propia de la filosofía: que el método condiciona de manera radical el carácter de sus contenidos.

Pero si la filosofía constituye una opción de vida que busca fundamentarse y desarrollarse en un discurso, este debe someterse a las condiciones de todo discurso argumentativo, es decir, a la lógica. Gracias a ella no solo puede ser formulado, sino también comunicado y obligado a presentar sus razones. Con ello se eleva por encima de la particularidad y se articula de manera universal. Ética, física y lógica son, entonces, las tres grandes divisiones de la filosofía estoica y, en alguna forma, de toda filosofía que se proponga como opción de vida. Las encontramos de nuevo en el mismo sistema de Hegel, con su división tripartita de lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu.

El ejercicio de la filosofía tropieza aquí con los límites de toda pretensión comunicativa. Porque si bien es cierto que la decisión de filosofar es personal, su misma naturaleza exige que pueda rendir cuentas, dar razón de sí misma, *lógon dídonai*, lo cual implica tener en mente al eventual destinatario. Las escuelas filosóficas de la Antigüedad eran un verdadero taller de la palabra, un lugar de encuentro y de amistad, de "ejercicios espirituales", lo que incluía el examen de conciencia, la mutua corrección y la controversia. Ahora bien, el destinatario de la comunicación filosófica presentaba, al menos, tres problemas diferentes.

Tenemos, en primer lugar, la convicción inicial como punto de partida, que obedece no solo a un determinado proceso conceptual, sino que, como he dicho, hunde sus raíces en la experiencia vital de quien ha tomado la opción por una cierta manera de hacer filosofía. Además de la decisión voluntaria, Hadot señala dos elementos más que intervienen en esa opción: un cierto rechazo frente a otras opciones posibles y una visión global sobre nuestro lugar frente al mundo.

Esa decisión originaria está así marcada por las vivencias y el carácter peculiar de cada individuo, por su historia y su manera de vivirla. Se trata de una decisión y un compromiso que preceden al discurso que busca justificarlos, consolidarlos y ponerlos a prueba, sin que nunca logre recuperarlos plenamente. Es cierto que el discurso podrá reorientar, en gran medida, esa misma opción original, pero no sustituirla. Este carácter súbito de la *metánoia* lo encontramos con frecuencia en muy diversos relatos, comenzando por la famosa conversión de san Pablo en el camino de Damasco (Hechos 9, 1 y ss.).

Por otra parte, el camino mismo que debe seguirse no permite tampoco una generalización apresurada, válida para cualquier destinatario, ya que debe adecuarse a las condiciones personales de quien lo recorre. Refiriéndose a la desconfianza que mostraba Platón con respecto al texto escrito, accesible por su misma naturaleza a cualquier lector, Hans Krämer hace notar cómo la experiencia, tanto positiva como negativa, en el propósito de comunicar su doctrina, había llevado al filósofo griego a comprender lo siguiente:

> Una comunicación eficaz, que garantice de parte de aquel que aprende una asimilación inteligente, sólo es posible recorriendo un proceso de formación espiritual que dura mucho tiempo, y que se realiza en el ámbito de la oralidad dialéctica. El intento de comunicación que pasa a través del medio escrito y de afirmaciones directas, no preparadas de manera adecuada mediante un encaminamiento y un adiestramiento gradual, es considerado, en cambio, por Platón, como ineficaz (Krämer, 101).

Pero si la decisión original y el camino que hay que recorrer en el quehacer filosófico le establecen condiciones al proceso de comunicación por parte del destinatario, no se los traza menos, sino más, la meta misma que se pretende alcanzar. Porque las convicciones últimas a las que se llega después de un arduo y largo camino de reflexión suelen vivirse, con demasiada frecuencia, como experiencias inefables, como evidencias para las cuales solo cabe señalar el camino que puede conducir a ellas, o narrarlas mediante un lenguaje indirecto y velado, sin que puedan ser vertidas a plenitud por un

instrumento tan precario como lo es el lenguaje. Este fenómeno se enuncia ya en el *Banquete,* en el *Fedro* y en la *Carta VII,* pero será Plotino quien llegue a expresarlo con toda su fuerza. Al buscar describir ese momento supremo de total claridad, de inquebrantable convicción, nos dice en su *Enéada VI*: “Allí ningún engaño es posible, porque ¿dónde se podría encontrar la verdad de manera más verdadera? Lo que el alma exclama: «es él», lo pronuncia sólo después, ya que en el momento es el silencio quien lo dice” (*Enéada VI,* 7 (38), 34, 37; citado por Hadot 1995, p. 249).

A lo cual comenta Hadot:

> Allí el discurso filosófico ya no sirve más que para señalar, sin expresarlo, aquello que lo sobrepasa, es decir, una experiencia en la cual todo discurso se aniquila, en la cual tampoco hay ya conciencia de un yo individual, sino sólo el sentimiento de gozo y de presencia (1995, p. 249).

Estas formulaciones me traen a la memoria algunos textos de la *Ética* de Spinoza sobre lo que él llamó “el tercer género de conocimiento”, y me remiten a las palabras con las que L. Wittgenstein da fin a su *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (Wittgenstein, 7).

Ahora bien, si tanto el punto de partida como el camino que se debe recorrer y la meta alcanzada se muestran esquivos a la comunicación directa, es sobre todo porque la filosofía no se identifica con su discurso. Este constituye, sin duda, un momento indispensable de la filosofía, pero, lejos de agotar su esencia, puede llegar a convertirse en un grave peligro para su ejercicio. *Facere docet philosophia, non dicere*, escribe Séneca (*Epistolae*, 20, 2): “La filosofía no enseña a hablar, sino a obrar”.

Podemos ver así cómo las dos grandes fuerzas centrífugas en el pensamiento griego, la cínica y la escéptica, cada una a su manera, se propusieron marcar en forma tajante esa diferencia entre el discurso filosófico y la filosofía como tal. Los primeros, los cínicos, renunciando en la medida de lo posible

al discurso mismo para suplantarlo con la acción directa; más que predicar con la palabra, buscaban chocar mediante sus obras. Los escépticos, por su parte, sobre todo con Enesidemo (siglo I a. C.), se propusieron acentuar esa distinción hasta renunciar al mismo discurso y, con él, a la filosofía, la cual, de manera paradójica, era llevada así a su culminación. Porque si el discurso resultaba indispensable para lograr su propia eliminación, la suspensión del juicio, o *époje*, significaba el retorno de la filosofía a la vida ordinaria, pero asumida esta de manera no ingenua. "Se puede decir —comenta Hadot— que se trata de la elección filosófica de un modo de vida no filosófico" (1995, 226).

No voy a retomar aquí el complejo y hermoso entramado de afinidades y divergencias que tejieron las grandes escuelas filosóficas de la Antigüedad en sus varios siglos de existencia. Platónicos, aristotélicos, estoicos y epicúreos, así como las fuerzas centrífugas de los escépticos y los cínicos, nos han dejado un legado inagotable de experiencias en la búsqueda de esa meta esquiva e inalcanzable que llamamos *sabiduría.* Cada una de ellas examinó el alma humana con cuidadosa perspicacia y le trazó diferentes caminos, desde perspectivas diversas y con frecuencia incompatibles entre sí. De una u otra forma, todas ellas diseñaron la figura del sabio como norma superior de conducta, conscientes de que ningún discurso, por elaborado que pudiera llegar a ser, estaba en condiciones de sustituir a la experiencia vivida e iluminada por la razón en la tarea de señalarle a cada cual la senda que le es propia en el momento y la circunstancia que le son peculiares.

A medio camino entre la insensatez irreflexiva y la sabiduría inalcanzable, el filósofo se muestra así fiel a su nombre: "amante de la sabiduría". Porque si bien es cierto que entre el sabio y el no sabio existe una contradicción excluyente que descarta un término medio, la reflexión viene a establecer una diferencia entre el no sabio irreflexivo y aquel que sabe de su ignorancia, conformando, entonces, una contrariedad que abre el espacio para un término medio: el no sabio que camina en pos de la sabiduría sin lograr alcanzarla.

Sócrates se complacía, según parece, en conversar con toda clase de personas, y como no pretendía comunicar ningún contenido particular, su enseñanza

estaba de por sí abierta a todo aquel que estuviera en condiciones de escucharla. Platón, en cambio, no menos que Aristóteles, practican una filosofía de talante elitista, cuyo acceso está condicionado por requisitos que no todo el mundo estaba en condiciones de cumplir. Estoicos y epicúreos tienen propuestas más accesibles; pero fueron los sofistas quienes llegaron a ofrecer una actividad filosófica abierta a todo aquel que estuviera en condiciones de sufragar sus costos, razón por la cual fueron criticados y tildados de mercenarios del saber.

Ahora bien, la decisión misma de filosofar conlleva una ruptura con la actitud cotidiana, un poner en cuestión y entre paréntesis dicha postura, para someterse a las exigencias de una reflexión atenta. Spinoza lo percibió con claridad cuando, una vez decidido a "reformar el entendimiento" para buscar el verdadero bien, sintió la necesidad de establecer unas normas mínimas de conducta: "Más, como mientras procuramos alcanzar [el verdadero bien] y nos dedicamos a conducir nuestro entendimiento al camino recto, es necesario vivir, nos vemos obligados, antes que nada, a dar por válidas ciertas *normas de vida*" (DIE § 17). Y propone, entonces, las tres reglas, bien conocidas, para convivir con quienes no han tomado la opción de buscar la sabiduría.

De este modo, cuando la filosofía es considerada una opción vital, su ejercicio significa un compromiso que implica no solo un poner en cuestión las propias convicciones, sino también una disposición a obrar de acuerdo con las consecuencias que se deriven de ello. Aunque epicúreos y estoicos se orientaban de manera más directa, tanto en sus consideraciones teóricas como en sus "ejercicios espirituales", hacia la dirección del comportamiento, no cabe duda de que también académicos y platónicos veían en sus elaboraciones conceptuales un propósito de orientar la propia conducta y la de quienes compartían su misma manera de concebir al ser humano en el cosmos.

Ahora bien, en la medida en que el compromiso filosófico lleva aparejada una elaboración conceptual más precisa, que implica un volumen cada vez mayor de conocimientos y un método de elaboración más exigente, el acceso a la filosofía se va reduciendo a un menor número de aspirantes. Porque los

requerimientos en capacidad intelectual, en constancia y tesón, y en disponibilidad de tiempo, se van haciendo cada vez mayores. Esto conduce a una "profesionalización", a un creciente elitismo y a una intelectualización cada vez más elevada de la actividad filosófica. La filosofía se va volviendo "esotérica", se va convirtiendo en la labor de unos pocos iniciados, haciéndose cada vez menos accesible a la comprensión de las mayorías.

Si a esto añadimos la conciencia de que el camino que debe recorrerse, al exigir un compromiso que conduce a un cambio de opinión o de consejo, tiene que adaptarse a las condiciones particulares del aprendiz, podemos entender el fenómeno casi inevitable del surgimiento de una doble doctrina. Por una parte, aquella cuyo acceso está abierto a todos, sin que exija preparación particular alguna, es decir, la doctrina exotérica, y otra cuyo acceso está restringido a quienes cumplen ciertas condiciones, es decir, la doctrina esotérica. Fenómeno que podemos hallar con frecuencia en muy diversos grupos religiosos y que tiene su expresión aun dentro del catolicismo, a pesar de sus pretensiones universalistas, o tal vez precisamente por ellas. La tradición católica ha sostenido la doctrina de las dos vías: una llamada de los mandatos, obligatoria para todos los creyentes, y otra de los consejos, para aquellos que han respondido a un particular llamado divino; doctrina que la Reforma protestante rechazará con vehemencia, gracias a su fuerte "afirmación de la vida corriente"[1].

Ahora bien, el fenómeno de la doble doctrina no se origina únicamente en las crecientes exigencias de la teoría o de la práctica, sino que, como bien lo ha señalado Krämer a propósito de Platón, apunta sobre todo a la capacidad misma que pueda tener el lenguaje escrito para trasmitir en forma adecuada el sentido de determinadas enseñanzas. Porque el lenguaje escrito, al independizarse de su autor, se halla expuesto a toda clase de interpretaciones, sin capacidad alguna para defenderse o para corregir el rumbo equivocado que tome su eventual lector al interpretarlo. De ahí la necesidad de una dirección

1 Sobre esto pueden leerse las reflexiones que presenta Charles Taylor en su libro *Las fuentes del yo* (225 y ss.).

espiritual personalizada que se apoye en el diálogo directo; en un diálogo vivo que no permite presagiar la forma como el destinatario comprenderá el mensaje y reaccionará ante sus exigencias tanto teóricas como prácticas:

> Si yo hubiera creído —nos dice Platón en la *Carta VII*— que era posible escribir y formular estos problemas para el pueblo de una manera satisfactoria, ¿qué otra cosa más bella habría podido realizar yo en mi vida que manifestar una doctrina tan saludable para los hombres y hacer llegar a todos la verdadera naturaleza de las cosas? […] Solo cuando uno ha sometido a fricción unos contra otros nombres, definiciones, percepciones de la vista e impresiones de los sentidos; cuando se ha discutido en discusiones benévolas, donde la respuesta no la dicta la envidia y tampoco ella dicta las cuestiones; solo entonces, digo, se hace sobre el objeto estudiado la luz de la sabiduría y la inteligencia con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas. Por esta razón, todo hombre serio se guardará mucho de tratar por escrito cuestiones serias, y de entregar de esta manera sus pensamientos a la envidia y a la falta de inteligencia de la multitud (*Carta VII,* 342b y ss.).

Refiriéndose a esta desconfianza ante el lenguaje escrito, a la que considera una característica propia de la filosofía occidental en general, Terry Eagleton la ha interpretado como un desprecio por la escritura, que es percibida como un "despojo del propio ser", "una modalidad de segunda mano de la comunicación", "una transcripción pálida y mecánica del lenguaje... a cierta distancia de la conciencia" (Eagleton, 1983, p. 158). Evalúa esa desconfianza como un "prejuicio", y la atribuye a una concepción del ser humano como alguien "capaz de crear y expresar de manera espontánea sus propios significados, de poseerse por completo a sí mismo, de dominar el lenguaje como medio transparente de expresión de su ser más íntimo" (p. 159).

Sin embargo, al menos en el caso de los filósofos griegos, esa desconfianza ante el lenguaje escrito no creo que pueda interpretarse como un prejuicio, y

se origina en algo de naturaleza muy diferente, a saber, en lo que podría llamarse el estado de indefensión en que se encuentra la escritura, por una parte, y en la atención personalizada que merece el destinatario de la filosofía en el proceso de la comunicación, por la otra:

> Es impresionante, Fedro —escribe Platón—, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida: pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y solo a una y la misma cosa. Pero eso sí, basta con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas y vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse, ni de ayudarse a sí mismas (*Fedro,* 275e).

Ahora bien, cuando se busca solo transmitir un conocimiento, entregar una información o dar a conocer un contenido conceptual, sin que ello implique un compromiso personal por parte de quien recibe el mensaje, no cabe duda de que el lenguaje escrito posee ventajas innegables. Pero si la comunicación busca inducir un cambio de comportamiento en el destinatario, suscitar su compromiso o corroborar su convicción, no basta, entonces, con exponer la verdad, ni siquiera resulta suficiente emplear los diversos instrumentos que ofrece la retórica, cuya persuasión se lleva a cabo a distancia del interlocutor, sino que hace falta acudir a la dialéctica, que lucha cuerpo a cuerpo con el destinatario adaptándose a sus inesperadas reacciones.

> En el fondo —comenta Hadot—, aunque todo escrito sea un monólogo, la obra es siempre de manera implícita un diálogo: la dimensión del interlocutor eventual se halla siempre presente.

> Esto explica las incoherencias y las contradicciones que los historiadores modernos descubren con extrañeza en las obras de los filósofos antiguos. En efecto, en esas obras filosóficas el pensamiento no puede expresarse según la necesidad pura y absoluta de un orden sistemático, sino que debe tener en cuenta el nivel del interlocutor, el tiempo del *logos* concreto en el cual se expresa. Lo que condiciona al pensamiento es la economía propia del *logos* escrito… (Hadot 1981, P. 52).

Ahora bien, al extender el cristianismo su influencia sobre los pueblos europeos, el panorama de la filosofía fue cambiando de manera muy significativa. Sabemos cómo, desde sus inicios, los pensadores cristianos se dividieron en su apreciación de la sabiduría pagana. Unos, como Justino o Eusebio, vieron en ella una adecuada preparación al mensaje evangélico y hasta una expresión del *anima naturaliter christiana* (el alma cristiana por naturaleza), mientras que otros, como Taciano o Tertuliano, la rechazaron como invención diabólica y amenaza para una adecuada aceptación de la fe. Un elemento importante en este rechazo lo constituía precisamente el carácter elitista de la sabiduría filosófica. Frente a ella, la sabiduría cristiana no solamente se ofrecía sin distinción a todos, sino que parecía preferir precisamente a los ignorantes. No en vano había escrito el apóstol Pablo:

> Porque está escrito: "Destruiré la sabiduría de los sabios, y desharé la inteligencia de los inteligentes". ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el investigador de este mundo? ¿No ha hecho Dios enloquecer la sabiduría del mundo? [...] Porque lo que es tontería en Dios, es más sabio que los hombres, y lo que es debilidad en Dios, es más fuerte que los hombres (1 Cor 1, 19-25).

Refiriéndose al contraste entre ambas posturas, el conocido historiador de la filosofía medieval, Étienne Gilson, nos ofrece el siguiente comentario:

> No se puede resistir la tentación de atribuir un sentido histórico al hecho, paradójico en apariencia, de que el irreconciliable

> enemigo del naturalismo griego (Taciano) haya terminado como hereje, y que aquel que reducía toda belleza, aunque fuese griega, a la iluminación del Verbo (*Logos*), sea aún en la actualidad honrado por la Iglesia con el título de san Justino (Gilson 1976, p. 28).

La lucha de la ortodoxia religiosa durante el siglo II para evitar que la gnosis convirtiera la fe en puro conocimiento llevará a Ireneo de Esmirna a llamar al cristianismo *gnósis álethés*, gnosis verdadera, porque, además de enseñar al creyente la verdad revelada que le permitía conocer a Dios sin agotar su esencia, lo orientaba en su comportamiento y lo fortalecía en su voluntad: “No se vuelve uno cristiano para saber, sino para salvarse”, anota Gilson (2976, 41). De ahí que defensores y enemigos de la sabiduría pagana coincidieran en apreciar al cristianismo como la verdadera filosofía, es decir, como aquella doctrina que ofrecía a la vez la plena revelación del *lógos* y el camino correcto para conducir la vida y alcanzar la salvación. La discrepancia se hallaba en la manera de interpretar la posición que correspondía a la sabiduría pagana frente a la doctrina de salvación: mientras que los primeros la saludaban como preparación y ayuda para vivir y comprender la fe, los otros la rechazaban como error y veían en ella una amenaza para la correcta comprensión del mensaje. Unos pretendían ponerla al servicio de la revelación, mientras que los otros se proponían sustituirla con el mensaje revelado. Pero ambas corrientes coincidían en que las tareas que había cumplido la filosofía pagana debía asumirlas ahora el mensaje revelado.

El problema, como lo ha señalado Alfred Freddoso (326s), consistía en determinar si la doctrina de Cristo venía a llevar a su culminación la tarea emprendida por los filósofos paganos o si implicaba una ruptura radical con la pretensión de alcanzar la sabiduría por medio de la reflexión. Porque es cierto que la doctrina de los Evangelios contenía elementos que chocaban fuertemente con la tradición del pensamiento griego, tales como el anuncio del fin del mundo o la resurrección de los muertos. Baste recordar la reacción de los escuchas griegos al discurso de Pablo en el Areópago: “Al oírle hablar de resurrección de muertos, unos se rieron y otros dijeron: «Ya te oiremos hablar

de esto en otra ocasión»" (Hechos 17, 32). Sin embargo, la misma ambigüedad y polisemia del término *lógos* le abrió un camino a la filosofía cristiana. En efecto, por su herencia judía, el mensaje cristiano se ofrecía como un camino de salvación, como una manera de situarse ante Dios y de orientar el comportamiento. Por su parte, el evangelio de san Juan había interpretado la figura de Jesús como revelación de ese *lógos*, del que había hablado la tradición filosófica: "En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba en Dios, y la Palabra era Dios" (Juan 1, 1).

En forma muy peculiar se integraba así el talante especulativo de los griegos con el moralismo religioso de los judíos, de modo que las pretensiones que había tenido la filosofía se veían asumidas y elevadas, en cierta forma, por la religión:

> El destino del cristianismo —señala Richard Kroner— fue tener desde sus inicios a la filosofía griega a la vez como aliada y como enemiga. El mundo antiguo no logró apropiarse el contenido de esta religión sino adecuándose a su espíritu y fundiendo los resultados de su pensamiento sobre el mundo con esa nueva doctrina, es decir, introduciendo en ella su propia filosofía a manera de interpretación. […] La historia del espíritu medieval es la historia de esta lucha y la reconciliación de esas tendencias contrapuestas y complementarias (Kroner, II, 255).

Puede afirmarse que, al asumir la religión cristiana las tareas que venía ejerciendo la filosofía, esta última se vio desplazada y convertida en sierva de la teología, en *ancilla theologiae*. Durante el Medioevo —me comentaba un gran conocedor de la tradición cristiana—, no hubo propiamente filósofos, pero no porque nadie los persiguiera, sino porque perdieron su función tradicional, se volvieron innecesarios. Terminaron confinados a la Facultad de Artes, allí donde se aprendían las habilidades básicas (*artes*), y concentraron sus esfuerzos en pulir con acribia los instrumentos conceptuales y lingüísticos de los que debía servirse la *sacra theologia* para comprender el mensaje revelado y orientar la conducta de los seres humanos. En un escrito sobre las

responsabilidades del filósofo en tiempos de crisis, Eduardo Piacenza hacía notar lo siguiente sobre el periodo del Medioevo:

> La médula de la filosofía estaba en las destrezas que se adquirían en la Facultad de Artes, en gran medida mediante el estudio de las *artes sermocinales*, es decir, de las disciplinas que se ocupaban del discurso, y cuya parte más desarrollada era la dialéctica (Piacenza, p. 9).

De ahí el invaluable tesoro de estudios lógicos y de análisis del lenguaje que nos ha legado la escolástica. Y de ahí también que la filosofía, al verse descargada de la tarea ética, asumiera una actitud cada vez más teórica, más intelectual y desvinculada de la práctica, dispuesta a llevar sus experimentos con el pensamiento hasta sus últimas consecuencias. Es cierto que en el siglo XIII, cuando el pensamiento cristiano alcanzó su plena madurez, Tomás de Aquino y Buenaventura de Bagnoregio, cada uno a su manera, consideraron que filosofía y teología podían integrarse en una soberbia síntesis. Pero esto no solo fue llevado a cabo en dura confrontación con el averroísmo, algunos de cuyos seguidores habían llegado a sustentar la doctrina de la doble verdad, una racional y filosófica, y otra revelada y teológica, sino que de inmediato habría de surgir la reacción, primero en forma moderada, con Juan Duns Escoto, y luego más drástica, con Guillermo de Ockham, buscando destruir la herencia aristotélica y librar al cristianismo de la peligrosa amenaza del necesitarismo griego, esa especie particular de determinismo elaborado y consolidado por el pensamiento árabe de Avicena y Averroes.

Es importante señalar, como lo hace E. Gilson, que los pensadores de la Edad Media no necesitaron ayuda externa para liberarse de Aristóteles:

> A partir del siglo XIV, el aristotelismo había sido ya juzgado y condenado. Desde Guillermo de Ockham, la emancipación del pensamiento filosófico [con respecto a la teología] es completa; con Nicolás de Utricuria se hace plenamente consciente de sí mismo (1976, p. 621/22).

Pero esa emancipación debió ser sufragada con la renuncia al conocimiento de las verdades consideradas fundamentales. La filosofía se libraba de su servidumbre teológica al precio de aceptar su incapacidad de conocer no solamente al verdadero Dios, sino también cualquier otra verdad significativa que pretendiera ser algo más que probable. Ockham será insobornable en esta posición, y así lo harán muchos de sus seguidores: la razón humana no solo está ligada de manera indisoluble a la experiencia empírica, sino que tiene vedado el acceso a cualquier necesidad que vaya más allá de la lógica, es decir, que pretenda llegar hasta la existencia. Verdad y certeza absolutas solo pueden encontrarse en el terreno de las esencias o en el campo de la fe. Por otra parte, de existencia solo cabe hablar a partir de la experiencia sensible o con apoyo en la revelación.

El universo de Guillermo de Ockham se fundamenta sobre la primera verdad del credo cristiano, a la que acude con reiterada frecuencia: *credo in unum Deum, Patrem omnipotentem* (creo en un solo Dios, Padre todopoderoso); lo cual significa que el universo se halla sometido al poder de una voluntad divina que no admite limitaciones de ninguna especie. De ahí la radical contingencia del universo, en el que no existe necesidad inteligible alguna que ponga límites a la omnipotencia de su Creador. Tanto la existencia como la regularidad del mundo no solo son hechos que podrían haber sido diferentes, sino que pueden volver a serlo en cualquier momento (ver Andrés, 1969, p. 278 y ss.).

Nominalismo y voluntarismo se confabulan así para tratar de "deshelenizar la teología y la filosofía, purgándolas de todo platonismo, incluso el de Aristóteles, que ambas habían absorbido" (Gilson 1976, p. 605); porque la combinación de nominalismo y voluntarismo borra todo vestigio de necesidad racional tanto en el mundo como en nuestro conocimiento de él. Con ello, la filoso- fía pierde sus antiguos destinatarios; estos no son ya los seres humanos que buscan orientación para sus vidas, ya que para ellos se tiene la religión, mien- tras que la filosofía solo puede ofrecerles hipótesis predictivas sin ninguna pretensión de verdad inconcusa. Ahora los destinatarios de la filosofía van a ser los hombres de ciencia, quienes se hallan en condiciones de llevar el pen- samiento hasta sus límites, al haber sido liberados de todo

la moral o la religión. A este propósito vale la pena recordar la observación de Descartes acerca de su propósito de llevar la duda hasta sus últimas consecuencias: “Porque sé que de ello no se seguirá entre tanto ningún peligro o error, y que no es posible que me exceda con la desconfianza, ya que ahora no atiendo a lo que se debe hacer, sino a lo que se debe conocer” (AT VII 22; AT IX 17).

Así, cuando la modernidad irrumpa con toda su fuerza en los siglos XVI y XVII, guiada en su vertiente protestante por un marcado nominalismo de tinte agustiniano y un rechazo frontal al aristotelismo, y en su vertiente católica por un escepticismo no menos corrosivo, la suerte de la filosofía ya está echada: o se aferra a un racionalismo que amenaza con retornar el necesitarismo de los griegos, como en el caso de Spinoza, o busca su camino a través del escepticismo, que niega toda fundamentación en juicios de valor definitivos, como en el caso de Hume[2].

En cuanto a los destinatarios de esta nueva filosofía, liberada ya de la “servidumbre teológica”, si bien es cierto que son ante todo los hombres de ciencia, sin embargo, no resulta fácil determinarlos con claridad; porque, por una parte, pareciera que sus años de servidumbre le hubieran enseñado a esa nueva filosofía lo útil que puede llegar a ser en ese humilde oficio; y la vemos así ofrecer sus servicios ya no solo a la teología, sino al derecho, a la política, a la física, y casi a cualquier rama del saber que esté dispuesta a aceptarlos; pero, por otra parte, al añorar su vieja autonomía, busca siempre de nuevo abrirse paso entre tantos saberes y encontrar una vez más el camino hacia sí misma, hacia la determinación autónoma de sus propios objetivos.

En esas labores ancilares llega a realizar sin duda tareas dignas de encomio, porque no se reduce a examinar los métodos de los respectivos ámbitos del conocimiento, a iluminar los supuestos subyacentes y a buscar traspasar las fronteras, sino que desempeña el papel de conciencia crítica ante el intento de

2 Sobre el papel del escepticismo en este periodo histórico puede verse el libro de Richard Popkin.

cerrarse dentro de los estrechos límites de una razón desvinculada que busca reducir todo el saber a las condiciones de la simple objetividad. Pero, una y otra vez, la filosofía añora su originaria autonomía y escucha de nuevo el eco de las advertencias socráticas que le señalan que la sabiduría no puede ser identificada sin más con cualquier clase de conocimiento. Porque sabio no es quien conoce más, sino quien vive mejor.

En este sentido, los orígenes de la modernidad nos permiten asistir a un verdadero duelo de titanes, cuando Spinoza se proponga trazar con claridad sus diferencias frente al sistema elaborado por Descartes; porque el objetivo de este último había sido precisamente resolver de una vez por todas las cuestiones básicas de la filosofía, mediante el recurso de poner entre paréntesis las preguntas acerca del bien o del comportamiento, para determinar con absoluta certeza las verdades que estaban a nuestro alcance. En forma muy certera, Martial Gueroult formula así la que él llama "idea seminal" de la empresa cartesiana: "El saber tiene sus límites infranqueables que se fundamentan en los de nuestra inteligencia, pero al interior de esos límites la certeza es completa" (Gueroult, 1968, p. 15).

Así, en forma que podríamos calificar de diametralmente opuesta a la que habían asumido los filósofos de la Antigüedad, el cartesianismo, al reforzar de manera expresa la separación que se había llevado a cabo ya en el Medioevo entre la reflexión filosófica y el compromiso ético, se propone alcanzar una verdad inconmovible sobre la cual edificar el sólido edificio de la ciencia. Para ello considera necesario aplazar las cuestiones éticas para el final, una vez que el conocimiento haya arreglado cuentas consigo mismo y haya determinado con claridad y distinción aquello con lo que le es dado contar.

Es cierto que la propuesta se presenta bajo la forma de *Meditaciones,* de "ejercicios espirituales" que buscan apartar la mente de los sentidos y llevarla a considerar las ideas en su plena claridad y distinción. Su formación con los jesuitas del colegio de La Flèche le había dado a conocer el gran instrumento ideado por san Ignacio de Loyola para obtener una verdadera "conversión" espiritual, a saber, los ejercicios espirituales. Y es cierto, también, que la

intención moral no desaparece, ya que el fruto del árbol de la ciencia debe ser precisamente la elaboración de una moral sobre bases científicas. Pero el método implicaba distinguir, hasta donde ello fuera posible, al entendimiento de la voluntad, no solo para romper el vínculo afectivo con el mundo con el propósito de poderlo contemplar con total desprendimiento y objetividad, sino para romper también el vínculo moral mediante el expediente de colocar entre paréntesis toda consideración acerca la acción humana.

Así lo entendió Spinoza, y contra ello apuntó su aguda crítica. Su punto de partida, a diferencia de Descartes, lo coloca sin reticencias en la línea que había sido trazada por los antiguos, porque no busca fundamentar un conocimiento, sino encontrar un camino para conducir la propia vida y alcanzar la felicidad:

> Después [de] que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor no contenían en sí mismas ni bien, ni mal alguno, a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí finalmente a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que por sí solo, rechazados todos los demás, afectara el ánimo; más aún, si existía algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema (DIE, 1).

Y el punto de llegada de sus reflexiones teóricas viene a ser la conclusión, resultado de su metafísica y de su antropología, de que "la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo" (EP49C); en otras palabras, que la separación metódica establecida por Descartes y que le sirve de fundamento a la ciencia en su sentido moderno no puede ser más que una ficción metodológica, y por ello mismo abstracta, que si bien nos permite conocer la manera como los objetos se relacionan entre sí, excluye toda posibilidad de comprenderlos, de descubrirles su sentido.

Gueroult ha mostrado en forma convincente cómo la diferencia entre Descartes y Spinoza, en lo que atañe al problema de la libertad, reposa tanto en la diferencia de sus puntos de partida como de sus métodos. Vale la pena retomar esta larga cita:

> Mientras que Descartes, partiendo de lo falso, desemboca en la libertad de la afirmación, Spinoza, partiendo de lo verdadero, desemboca en su necesidad. Y así como para el primero el obstáculo de la teoría es lo verdadero, así también para el segundo el obstáculo es lo falso. Finalmente, uno y otro sobrepasan de manera análoga el obstáculo que les es propio. Uno, a nombre de la esencia de la voluntad revelada previamente —gracias al error— como una facultad independiente y libre, introduce la libertad hasta en la afirmación necesaria de la evidencia; el otro, a nombre de la esencia de la idea, previamente concebida gracias a la experiencia de la idea verdadera como identidad de su ser y de su afirmación, proclamando esta identidad en toda idea, introduce la necesidad hasta en la afirmación de la idea falsa. Así como Descartes saca de nuestro poder para afirmar libremente lo falso, la conclusión de que lo verdadero también *debe* ser afirmado por una voluntad libre, así también Spinoza saca del poder propio a la idea verdadera de afirmarse necesariamente por sí, la conclusión de que la idea falsa también *debe* afirmarse necesariamente por sí. Para el uno es ilusoria la experiencia de la necesidad del juicio verdadero; para el otro lo es la experiencia de la libertad del juicio falso. Detrás de esta oposición se deja entrever también el contraste de los dos métodos, uno analítico y otro sintético. Mientras que Descartes se eleva de lo finito a lo infinito, de lo inferior a lo superior, de las condiciones del error a las condiciones de lo verdadero, Spinoza desciende de lo superior a lo inferior, de lo infinito a lo finito; y puesto que la idea inadecuada se explica a partir de la idea adecuada, la parte en función del todo, las condiciones de la afirmación de lo falso deben descubrirse a partir de las

> condiciones de la afirmación de lo verdadero, de manera que la necesidad de lo verdadero debe aniquilar, hasta en la afirmación de lo falso, toda apariencia de libertad (1968, pp. 624-625).

Pero esa misma diferencia, tanto en el punto de partida como en el método, obedece, a mi parecer, a una actitud más fundamental, precisamente aquella que acabo de señalar: mientras que Descartes busca en primera instancia un conocimiento firme, Spinoza anda en busca de la verdadera felicidad; lo cual conlleva, igualmente, otra consecuencia de no menor significación con respecto a la labor del filósofo y a sus destinatarios, porque si bien es cierto que la puesta entre paréntesis de toda consideración sobre el obrar humano, tal como la propone Descartes, permite elaborar un discurso objetivo, abierto en principio a la comprensión de quien lo aborde en una actitud igual, la unión indisoluble entre el entendimiento y la voluntad, que sostiene Spinoza, implica de tal manera la experiencia existencial del cognoscente, que exige de quien opta por la filosofía esa *metánoia*, esa conversión o ese compromiso existencial que aprendimos a conocer en los filósofos griegos, y que Spinoza nos narra al iniciar su *Tratado de la reforma del entendimiento*.

Como bien lo señaló Fichte: “Qué clase de filosofía se elige, depende de la clase de hombre que uno es; porque un sistema filosófico no es un ajuar muerto que se pueda dejar o tomar según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo posee” (Fichte, III, 195).

De ahí la clara distinción que establece el pensamiento de Spinoza entre el filósofo que busca la sabiduría y el *vulgus*, es decir, el hombre común que se orienta por motivos variados y confusos, productos en gran medida de su imaginación. Es cierto que tal distinción no es ni puede ser tajante. Una filosofía tan fuertemente racionalista como la de Spinoza se caracteriza precisamente por operar con ideas claras, pero con diferencias de carácter gradual. Pero establece, sí, una importante diferencia entre la labor propia del filósofo, que consiste en la búsqueda racional del bien y de la felicidad, y por ello en la elaboración de una *ética*, y el estudio y análisis del comportamiento social o colectivo, para el cual Spinoza reserva el nombre de *política*.

Cabría preguntarse hasta qué punto las controversias entre los defensores del liberalismo y sus críticos no encuentran su raíz en este mismo fenómeno. Por una parte, vemos a los liberales que pretenden hacer de la política una ética, al proponer un acuerdo minimalista sobre la base de criterios exclusivamente procedimentales. Por la otra, encontramos a los comunitaristas que insisten en que una ética no puede reducirse a establecer los criterios formales para una convivencia entre perspectivas diferentes, es decir, no puede verse reducida a la política, y buscan hacer de la ética una política, al intentar incluir en esta última el establecimiento de criterios sobre el bien, sobre la forma de vida que merece ser vivida. En esta forma cabría decir que las perspectivas se cruzan, porque quienes defienden el formalismo liberal de carácter exclusivamente procedimental toman como punto de partida precisamente al *individuo* en toda su abstracción, separado de su realidad social por el "velo de la ignorancia"; mientras que los comunitaristas apuntan a considerar la realidad concreta del *contexto social*, con sus tradiciones, sus costumbres y sus valores heredados.

Sin embargo, la realidad es que los liberales tienen su mira puesta en la *sociedad* como tal y buscan un discurso que pueda ser comunicado a todos sobre la base de argumentos válidos para cualquiera, lo que implica reducir el discurso a sus mínimos formales. Renuncian así a cualquier contenido, porque saben que la reflexión racional no permite abrigar la esperanza de llegar a conclusiones que puedan ser compartidas por todos; mientras que los comunitaristas apuntan al *individuo concreto*, es decir, situado y arraigado en una sociedad, y parten de suponer que las costumbres de esa comunidad en la cual viven obedecen en principio a criterios racionales, fruto de la experiencia acumulada a lo largo de su historia. Tales costumbres y normas de conducta no pueden considerarse, en principio, como el resultado no racional de una sorda lucha de intereses, ya que gozan de la que cabría llamar "presunción de racionalidad", lo que significa que deben ser tenidas por racionales mientras no se les pruebe lo contrario. Quien pretenda cambiarlas deberá entonces cargar con el *onus probandi* (el peso de la prueba).

Mientras los liberales proponen una ética "cartesiana", es decir, de carácter "científico", válida para cualquier sujeto capaz de reflexión, los comunitaristas insisten en la necesidad de partir del sujeto concreto, inserto en una tradición y unos valores que merecen todo respeto.

Esto nos permite también examinar la contraposición, un tanto diferente, que establece Richard Rorty entre dos maneras antagónicas de hacer filosofía que él encuentra en nuestra época: la de aquellos en quienes "predomina el deseo de creación de sí mismos, de autonomía privada (por ejemplo Heidegger y Foucault)", y la de aquellos en quienes "predomina el deseo de una comunidad humana más justa y más libre (por ejemplo Dewey y Habermas)". Rorty nos dice que los primeros "tienden a mirar la socialización, tal como lo hacía Nietzsche, como contraria a algo que se halla en lo profundo de nosotros", mientras que los segundos "tienden a concebir el deseo de perfección privada como algo infectado de «irracionalismo» o de «esteticismo»". Propone "no elegir entre ellos, sino, más bien, darles la misma importancia y utilizarlos para diferentes propósitos" (1989, p. 16).

En realidad, quienes buscan satisfacer en la filosofía su deseo de autocreación no hacen otra cosa que retomar la originaria actitud socrática, aquella que orientó a la filosofía antes de verse convertida en *ancilla theologiae*. Que esta actitud conlleve con frecuencia un cierto menosprecio por quienes buscan el bien de la humanidad o manifiestan una gran admiración por las ciencias, no es otra cosa que la expresión de la ancestral desconfianza que ha sentido la aristocracia frente al vulgo: *Odi profanum vulgum et arceo*, decía el poeta Horacio (*Odas*, 3, 1, 1) (odio al vulgo profano y lo rechazo). Porque la filosofía como autocreación, al exigir del filósofo un cambio de actitud, una ruptura, no puede menos de hacerlo sentir diferente, segregado, escogido.

Quienes, por el contrario, buscan superar esa segregación, ese aislamiento, ese aristocratismo, poniendo la filosofía al servicio de causas nobles o de otros saberes tales como la política, las ciencias, el derecho o la religión, no pueden menos de sentir rechazo por ese menosprecio y de resentirlo como falsa soberbia y falta de solidaridad. Nada cabría desaprobar en esta segunda

actitud de servicio, si no fuera recordar que se trata de una labor subsidiaria, con características de servidumbre, de la cual, sin embargo, cabe siempre esperar insospechadas consecuencias. Tal como podemos constatarlo cuando vemos cómo la humilde *ancilla* terminó por crearle muy serios problemas a su ama y señora, la teología, hasta el punto de haber reconquistado su autonomía y haber colaborado de manera muy significativa en la configuración de la realidad que hoy vivimos.

Bibliografía

De Andrés, T. (1969). *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje.* Madrid: Gredos.

Eagleton, T. (1983). *Una introducción a la teoría literaria.* Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Fichte, J. G. (1911). *Werke. Auswahl in sechs Bänden* (3. Band). Leipzig: F. Meiner.

Gilson, É. (1976). *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (trad.: Arsenio Pacios y Salvador Caballero). Madrid: Gredos.

Gueroult, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons I-II.* Paris: Aubier-Montaigne.

Hadot, P. (1981). *Exercices Spirituels et Philosophie Antique.* Paris: Études Augustiniennes.

Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.

Hadot, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?* (Trad.: Eliane Cazenave). México: Fondo de Cultura Económica.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (trad.: Javier Palacios). Madrid: Siruela.

Horatius Flacus, Q. (1915). *Odas* (trad.: Francisco Vergara). Bogotá: Arboleda y Valencia.

Krämer, H. (1996). *Platón y los fundamentos de la Metafísica.* Caracas: Monte Ávila.

Kroner, R. (1977). *Von Kant bis Hegel.* Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Loyola, I. de (2007). *Ejercicios espirituales. Autobiografía.* Bilbao: Ediciones Mensajero.

Piacenza, E. (1998, agosto). La responsabilidad del filósofo en tiempo de crisis. Reflexiones sobre una carcajada. *Ideas y Valores*, *107*, 17-26.

Popkin, R. (1979). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza.* México: Fondo de Cultura Económica.

Rorty, R. (1989). *Contingencia, ironía y solidaridad.* Barcelona: Paidós.

Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE) (Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos; Introducción y notas de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (E) (Edición y traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Trotta.

Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna.* Barcelona: Paidós, Barcelona.

1. La concepción metafísica de Hegel*

No cabría hablar con propiedad de una “metafísica”, en el sentido etimológico del término, para referirse a la filosofía de Hegel, es decir, como un estudio de lo que está más allá del mundo físico. Porque su doctrina es un consecuente monismo racionalista que busca reconciliar, en la suprema unidad de la idea, todas las oposiciones de la reflexión. Expone el sistema de la verdad donde las diferentes oposiciones (ser-pensar, alma-cuerpo, fenómeno-cosa en sí, etc.) no son más que momentos del devenir mismo de la idea, necesarios en su lugar, pero también necesariamente superables y superados por ese mismo devenir.

La propuesta hegeliana para la comprensión de “lo uno que es todas las cosas” (*hen kai panta*) es en realidad simple, aunque sus consecuencias tienen que ser complejas, ya que con ella debe poderse comprender toda la innumerable diversidad de lo real. Considera que el resultado del esfuerzo realizado por el hombre occidental para descubrir el sentido último de todo lo que es consiste en comprender esa realidad que todo lo abarca no como una cosa, como un objeto, como una sustancia, sino, más fundamental y originariamente,

* Una primera versión de este artículo fue publicada en la *Enciclopedia Latinoamericana de Filosofía*, vol. 17: *Concepciones de la metafísica.* Edición de J. E. Gracia. Madrid: Editorial Trotta; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, pp. 187-208.

como un *proceso* o, utilizando sus propios términos, como un *sujeto*. Porque no se trata de un proceso cualquiera o en general, sino de aquel que cumple a cabalidad las condiciones de lo que es un verdadero proceso: el pensamiento. Y la razón fundamental por la cual el pensamiento cumple a cabalidad esas condiciones es que en él se dan de manera ideal los tres momentos indispensables para poder hablar de un proceso: 1) que algo, 2) se vuelva otro, y 3) en ese y por ese mismo volverse otro sea más él mismo. El acto de pensar es, como nos lo enseñó Descartes, 1) aquel ser único que sabe de su ser, y que en ese saber de sí no puede estar equivocado. Pero 2) no puede darse sino en la medida en que algo realmente diferente de él, su objeto, se le haga presente y lo constituya como acto de pensar. Ahora bien, y aquí está el gran aporte de los tiempos modernos, 3) ese acto de pensar no es verdadero, en el doble sentido de ser verdadero acto de pensar y de ser acto de pensar la verdad, sino en la medida en que sujeto y objeto se identifiquen por completo, lo cual se da en el acto de pensar esa misma totalidad como proceso. En otras palabras, cuando se piensa en el contexto del proceso en el cual consiste la totalidad, y aquello que se piensa es comprendido como momento de ese único proceso, se está en la verdad. A ese pensar desde y en la totalidad lo denominó Spinoza con mucha propiedad *sub specie aeterni*, desde la perspectiva de lo eterno.

Tenemos así la tesis central del idealismo hegeliano: el ser es, en último término, acto de pensar. Con esta tesis atrevida y simple, pero inagotable en sus consecuencias y aplicaciones, considera Hegel que ha llegado a su culminación el camino que iniciaron los griegos. En este sentido, pero solo en este sentido, habla de un final de la historia.

Para exponer en forma condensada las líneas fundamentales de este sistema hegeliano, voy a seguir cuatro pasos. 1) Comenzaré situándolo en la perspectiva de su propia lectura de la historia de la filosofía, ya que solo así puede entenderse, a su parecer, el sentido y la envergadura de la propuesta. Por cuestiones de espacio, reduciré esta perspectiva histórica a tres momentos cruciales: Aristóteles, Spinoza y Kant. 2) Luego estudiaré la introducción al sistema, tal como fue desarrollada en la *Fenomenología del espíritu*, en la cual se recorre la experiencia completa de lo que significa saber. 3) Esto me ha de permitir

comprender mejor la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que expone el panorama completo del sistema o su concepción metafísica global. 4) Me detendré luego a considerar su concepción metafísica específica, tal como aparece en *La ciencia de la lógica*, donde la primera parte de su sistema enciclopédico es objeto de una exposición más detallada. 5) Haré, por último, una consideración sobre el sentido de la propuesta hegeliana.

1. La perspectiva histórica

Si una verdadera filosofía no es otra cosa que "la época vertida en conceptos", no puede entenderse su significado real sino desde la perspectiva de su lugar histórico. Esta relativización histórica, lejos de conducirnos a un relativismo, debe, por el contrario, permitirnos comprender la tarea de la filosofía como un perenne actualizarse de la verdad única en su devenir temporal. Si a Hegel se le reprocha su pretensión de haber logrado exponer el sistema absoluto de la verdad, es porque se olvida la conciencia que tuvo acerca de la provisionalidad histórica de su filosofía. Nadie antes que él, salvo tal vez Herder, había tenido una más clara conciencia del carácter temporal de su proyecto metafísico.

Hegel se comprendió a sí mismo como la culminación de la tarea emprendida por los griegos, y más en particular por Aristóteles. Cuando, al finalizar la *Enciclopedia*, sintetiza su concepto de filosofía en la estructura de un triple silogismo de silogismos, no encuentra una mejor manera de interpretarse que citando en griego el texto de la *Metafísica* XII, 7, donde se habla de Dios como del pensar que se piensa a sí mismo. La odisea de la cultura occidental se inició cuando el hombre decidió jugarse su destino al pensar. Y ya desde sus inicios vio en el pensamiento no solo un instrumento mediante el cual apropiarse de algo ajeno, sino la verdad misma de lo que es. Conocer supone la cognoscibilidad de aquello a donde se apunta. Dios, para Aristóteles, es cognoscibilidad plena, "pensamiento que se piensa a sí mismo al abarcar lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar". Sin embargo, Hegel anota que esa intuición permanece sin desarrollar:

> El pensar es para Aristóteles un objeto como los demás, una especie de estado. No dice que solo él sea la verdad, que todo sea pensamiento, sino que es lo primero, lo más fuerte, lo más digno. Que el pensamiento como aquello que se refiere a sí mismo *sea*, que sea la realidad, es lo que decimos nosotros. Además, decimos que el pensamiento es toda la verdad, pero no así Aristóteles (*Geschichte der Philosophie*, II, 165).

La época moderna puede verse ejemplificada en Spinoza, quien lleva el propósito de Descartes hasta sus últimas consecuencias: "Spinoza —dice Hegel— es punto capital de la filosofía moderna: o spinocismo, o no hay filosofía" (Geschichte der Philosophie. III, 163-164). Para sobrepasar la posición cartesiana, el pensador judío parte de la identidad entre ser y pensar, al concebir aquello que propiamente es, que es por sí mismo, como lo que tiene que ser pensado por sí sin necesidad de nin- gún otro: la sustancia. De esa forma, unifica las dos sustancias de Descartes, la extensa y la pensante, en la única sustancia que existe por sí. En esta osa- da unificación halla Hegel, sin embargo, una grave unilateralidad: al momento de la determinación no se le otorga suficiente valor, "hay demasiado Dios". Lo finito como tal, los modos, carece de una justificación racional en cuanto a su propia consistencia, debido a que la negación es concebida solo como limita- ción, pero sin llegar hasta el concepto de la doble negación. ¿Qué se nos quiere decir con ello? Que Spinoza no logró concebir el carácter puramente procesal de la sustancia, no logró comprenderla como puro proceso, a pesar de que le otorga un dinamismo innegable. Porque una cosa es decir que la sustancia es dinámica, y otra muy distinta comprenderla como proceso puro. Para llegar a esto último es necesario renunciar a pensarla como algo positivo en sí mismo, como "cosa", para comprenderla como pura negatividad, como negatividad que se niega a sí misma y solo así puede pensarse como algo positivo1. Al no concebirla en esta forma, sus determinaciones no son vistas como necesarias en el mismo sentido en que lo es ella misma; en otras

1 Las consideraciones más sólidas sobre este concepto de negatividad autorreferida han sido hechas por D. Henrich en su texto *La lógica hegeliana de la reflexión* (Henrich 1990, p. 79 y ss.).

palabras, la realidad finitacarece de consistencia ontológica. Sin embargo, sigue siendo válido "que el pensar tiene que haberse colocado en el punto de vista del spinocismo; este es el inicio esencial de todo filosofar. Cuando se comienza a filosofar hay que ser spinocista" (Geschichte der Philosophie. III, 165). Esto no podremos olvidarlo cuando avancemos dentro de la estructura del sistema de Hegel.

Ahora bien, es sin duda frente a Kant donde su pensamiento alcanza los perfiles más propios. A lo largo de la exposición destacaré los puntos más importantes. Por el momento, digamos que Hegel le reconoce a Kant haber llevado a su culminación el "giro copernicano", al plantear y resolver de manera adecuada la cuestión del conocimiento: ¿cómo son posibles juicios sintéticos a priori? Lo cual quiere decir: ¿cómo resulta posible que de experiencias singulares y contingentes puedan surgir juicios universales y necesarios? Al establecer como fundamento de esta posibilidad a la apercepción trascendental, Kant acertó en su búsqueda: la subjetividad es fundamento de universalidad y necesidad. Pero en lo que no acertó fue en reducirla a subjetividad meramente humana. En otras palabras, Hegel no acepta que la universalidad y necesidad que el conocimiento les imprime a los objetos sean exclusivamente "para nosotros" seres humanos y no tengan validez para todo sujeto posible. Él conoce bien las razones de ese reduccionismo kantiano, pero no las comparte.

La primera es de orden cognoscitivo, a la vez que metafísico: si esa universalidad y necesidad hubieran de predicarse de las cosas mismas, estas se mostrarían contradictorias, tal como lo demuestra la dialéctica trascendental. A lo cual responde Hegel: las cosas son en realidad contradictorias, porque su ser es radicalmente pasajero y contingente, está horadado por el no ser. Considerando la reticencia kantiana para aceptar la contradicción inherente a la realidad finita, Hegel comenta: "Muestra demasiada ternura con la cosas". Esa reticencia la atribuye Hegel a la nefasta influencia de Hume. La idea de que la realidad empírica no esté conformada por cosas sólidas y sustanciales, sino por volátiles procesos, choca con el sentido común y es algo que un empirista se niega a aceptar. Pero un racionalista como Kant encubre este rechazo con el argumento especioso de que una realidad así llevaría al entendimiento a contradecirse.

Hay, sin embargo, una razón más profunda para no atribuirle a la realidad en sí esa necesidad y universalidad que descubre el conocimiento científico: la libertad. Porque si el mundo poseyera en sí mismo tal necesidad, no habría lugar para la acción libre del hombre. A esto Hegel va a responder con Spinoza, pero buscando ir más allá: la verdadera libertad no es libre albedrío; este no es más que un momento abstracto de la reflexión, aquel en el cual ella se constituye como tal. Porque al reflexionar rompemos nuestro encadenamiento ciego a la necesidad exterior, pero no para situarnos al margen de toda necesidad en una especie de limbo causal de donde podría surgir cualquier determinación, sino para someternos a las necesidades que nos dicta nuestra propia razón. No existe otra libertad que aquella que se vuelve efectiva mediante el ejercicio de nuestra inteligencia: ser libre es saber de esa necesidad y seguirla, obrar siguiendo los dictados de la razón.

Ahora bien, al rechazar el reduccionismo, Hegel no pretende situarse por detrás de Kant; por el contrario, considera que ese camino debe recorrerse hasta el final, que su devastadora crítica a la metafísica del entendimiento es por completo válida y que nadie debería pretender recuperarla. Pero esa crítica debe abrirnos el paso hacia la razón. Esta comprende lo real como un proceso absoluto o como una negación que se niega a sí misma, cuyos momentos son fijados por el entendimiento para determinarlos y conocerlos, pero cuya comprensión exige restituirlos al seno del proceso del cual fueron abstraídos.

2. Introducción al sistema: *Fenomenología del espíritu*[2]

Cuando Hegel tuvo ocasión de exponer ante sus contemporáneos su doctrina filosófica, vio la necesidad de justificar primero su punto de vista, para mostrar cómo este no era más que el resultado necesario de la doctrina kantiana

2 Se cita la *Fenomenología* por la paginación de la edición de W. Bonsiepen y R. Heede (1980), que se encuentra igualmente en la traducción al español de Antonio Gómez (2010).

comprendida hasta sus últimas consecuencias. Ya Fichte había buscado, lo mismo que Schelling, superar las que consideraban injustificadas limitaciones a ese gran descubrimiento kantiano que era la apercepción trascendental como lugar originario de toda necesidad y universalidad cognoscitivas. Pero la tarea de ofrecer una alternativa que hiciera justicia a las aspiraciones del conocimiento humano, no satisfechas por Kant, solo podía llevarse a cabo superando desde su mismo interior la insuficiente crítica al conocimiento realizada por este. La *Fenomenología* se propone, entonces, llevar a fondo esa crítica, cuidando de no reducir el saber a uno solo de sus aspectos, y no necesariamente el más importante, a saber, la captación de objetos a partir de los datos de la sensibilidad.

"El saber que ante todo y de manera inmediata es nuestro objeto no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o de *lo que está siendo*". Con estas palabras se abre el capítulo sobre la conciencia, mostrando así, de entrada, no solo que su objeto central es el saber, sino también el método que deberá seguirse: la exposición del proceso cognoscitivo a partir de su estado inicial o embrionario. Para nuestro propósito de exponer las líneas directrices de la concepción metafísica hegeliana, lo más importante será fijar las dos grandes etapas de ese recorrido, así como el resultado al que pretende haber llegado.

2.1. Primera etapa del recorrido: la conciencia individual

La *Fenomenología* comienza examinando la conciencia individual que se propone saber de su mundo circundante (*conciencia*). Ese saber es ante todo una certeza previa acerca de cómo es el mundo, certeza que nos lo muestra como un conglomerado de cosas singulares, únicas e irrepetibles. Pero esa "certeza sensible" resulta insostenible por su simplicidad o inmediatez, porque las pretendidas cosas exclusivamente singulares solo pueden ser objeto de conocimiento en la medida en que posean determinaciones de carácter universal que permitan ordenarlas en clases, en especies. Ahora bien, al percibirlas así e intentar saber en qué consisten, hacemos la experiencia de su disolución para convertirse en casos de leyes generales, en acontecimientos puntuales de procesos dentro de

los cuales se nos hacen presentes. Esta experiencia de lo que significa conocer objetos describe los pasos que ha seguido y sigue siempre la conciencia cuando avanza hasta el conocimiento científico: de un mundo de cosas únicas e irrepetibles pasamos a un conglomerado de singulares interrelacionados en clases, que finalmente se nos convierten en "juegos de fuerzas", en acontecimientos gobernados por leyes. Ahora bien, ¿de dónde provienen esas leyes generales?, podemos preguntar con Kant. De la conciencia, se nos responde, en cuanto esta se capta como identidad que permanece a través del flujo de la vida y logra así unificar el torrente desordenado de nuestras percepciones.

Al situar así la verdad de los objetos en la certeza del sujeto que se sabe idéntico a través del flujo de sus impresiones sensibles, es decir, en su autoconciencia, vemos que esta es, ante todo, conciencia del flujo vital, del irrefrenable devenir, pero que como conciencia de este es a su vez distinta de él. En otras palabras, la autoconciencia es vida que se sabe, deseo que toma distancia de sí. Ahora bien, al saberse diferente de la mera vida, al saberse diferente de la pura animalidad, la autoconciencia solo tiene una certeza subjetiva que necesita verse verificada; lo que no parece posible sino mediante el reconocimiento por parte de otra autoconciencia igual. Cada conciencia busca, así, la confirmación de su propia certeza mediante el reconocimiento: saber supone saberse, y esto a su vez implica buscar el reconocimiento de ese mismo saberse.

Es bien sabido que para Hegel la búsqueda de reconocimiento implica ineluctablemente una lucha a muerte que conduce al sometimiento de uno de los contrincantes y a su dominación por el otro. Esta lucha está en la base de nuestras relaciones intersubjetivas. Esto no significa que Hegel tenga una visión pesimista de las relaciones humanas, una especie de "lucha de todos contra todos", sino que considera que las relaciones llegan a ser verdaderamente humanas cuando nos jugamos en ellas nuestra propia vida. Que esto conduzca al sometimiento de unos por otros es un resultado inevitable que explica aquello que Kant llamaba la "insociable sociabilidad" de los seres humanos, que se necesitan, pero pareciera que se necesitaran para confrontarse.

Ahora bien, la conciencia se libera de su condición servil mediante el trabajo, con el cual logra dominar el mundo y perpetuarse en él, venciendo así su temor a la muerte y rompiendo con ello la cadena de su servidumbre. Es entonces cuando, según Hegel, el hombre llega en realidad a pensar, a ser "autoconciencia libre": "Porque se llama *pensar* no al ser para sí objeto como *yo abstracto*, sino como yo que tiene a la vez el significado del ser-*en-sí*, o al comportarse con la esencia objetiva de tal manera que esta tenga el significado del *ser-para-sí*" (116).

En otras palabras, pensar es comportarse con la realidad a sabiendas de que en ella el yo se encuentra a sí mismo, de modo que lo que ella tenga de consistente le ha sido otorgado por ese yo, tanto en el acto de comprenderla como en el proceso de elaborarla a su imagen y semejanza. Por eso, "en el pensar yo *soy libre*, porque no estoy en algo otro, sino que permanezco simplemente junto a mí mismo, y el objeto, que es para mí la esencia, es, en unidad indivisa, mi ser-para-mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo" (117).

A través de las figuras del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada podemos ver cómo la conciencia va afirmando cada vez más esa libertad ante el mundo. Comienza por despreciarlo en forma estoica, pero como tal actitud no la libera en realidad del mundo, procede a negarlo escépticamente al considerarlo como una pura apariencia. Ante la inanidad de este segundo intento de autoafirmación, la conciencia proyecta la confianza en sí misma en un más allá desgarrador. Ejemplos históricos de estas experiencias, que todo hombre moderno guarda en el fondo de su conciencia, los encuentra Hegel en el mundo romano y luego en el cristiano. Con ellas, la conciencia se halla preparada para acceder a un nuevo horizonte y a una nueva comprensión de sí misma y del mundo: la razón.

"La razón —nos dice Hegel— es la certeza que tiene la conciencia de ser toda la realidad; así expresa el idealismo su concepto de razón" (132). Tesis que no puede resultarnos ya extraña: al acceder a la razón, el hombre comprende que en ella se juega todo el sentido propio y el de cualquier otra realidad; "fuera de ella no hay salvación". Aun si pretendemos criticarla, tendremos que someternos a

sus condiciones para hacerlo. Impulsada por ese idealismo, la razón se busca primero de manera teórica en la realidad inmediata, y es así como la ciencia, obedeciendo a un materialismo si concesiones, llega a la conclusión de que la materia es dinámica o, como dice Hegel parodiando a los frenólogos, de que el ser del espíritu es un hueso, lo que viene a significar que el ser del hueso es espíritu. Todo materialismo a ultranza termina afirmando que la materia posee características que no permiten diferenciarla de lo que llamamos *espíritu.*

Al saberse así la verdad del mundo, la razón se vuelve sobre sí para recorrer ahora las figuras de un individualismo unilateral que intenta primero disponer de la realidad en su provecho (el cínico), imponerle luego sus convicciones subjetivas (el revolucionario) y, por último, reformarla en función de una utopía (el Quijote); ominosas figuras que preludian los estragos de una "razón instrumental", como los que la humanidad ha tenido ocasión de experimentar hasta la saciedad a lo largo del siglo XX. Frente a esa doble unilateralidad, teórica y práctica, se yergue, entonces, la verdadera individualidad expresada por la doctrina kantiana. Esta busca unificar la singularidad de toda conciencia que actúa, con la universalidad de la razón que debe guiarla, y en ello estriba su grandeza: en haber comprendido que el valor absoluto del individuo se halla en el carácter universal de su razón.

Por otra parte, la insuficiencia de esta moral proviene de analizar al individuo que actúa, abstrayéndolo del contexto social, y no llega a superar esa abstracción. El análisis muestra cómo la conciencia, al saberse universal, es decir, no cosa u objeto sino acción, se niega a que se la juzgue por sus resultados, que son siempre algo singular. Esto explica que la moral kantiana sea de intenciones y no de resultados: "Si no logra *realizar* su *propósito,* sin embargo, lo *ha querido,* es decir, convierte el *propósito* como propósito, al *puro hacer* que nada hace, en el *asunto mismo* (*zur Sache selbst*), y puede expresarse y consolarse de que en todo caso algo se *hizo* y se *intentó*" (224). Hegel considera que esto no es más que "engañarse a sí mismo y a los demás" (227).

Para que la acción no tenga, entonces, que ser separada de su resultado, este último debe dejar de ser algo singular y convertirse en otra cosa, a saber:

> Una entidad cuyo *ser* sea el *hacer* del individuo *singular* y de todos los individuos, y cuyo hacer sea inmediatamente *para los demás*, o un *asunto* que lo sea únicamente como *hacer de todos* y *de cada uno*; la entidad[3] que sea la entidad de todas las entidades, la *entidad espiritual* (227).

En otras palabras, la individualidad tiene que elevarse sobre sí misma para asumir como objeto no su actuar singular, sino el quehacer común, que es a la vez singular, concreto y universal. Pero antes de acceder al mundo de la intersubjetividad o del espíritu, conviene examinar otros aciertos y otras insuficiencias de esa moral, universal sí, pero abstracta. En efecto, la razón, al estar cierta de su universalidad, se convierte en legisladora universal, pero de nuevo lo abstracto de su autocomprensión la lleva a no poder otorgarle contenido alguno a sus normas. Ese formalismo no solo la vacía de todo contenido, sino que se convierte en arma de doble filo: a la vez que desenmascara toda normatividad que se pretenda absoluta, termina corroyendo cualquier normatividad. La salida que nos ofrece la *Fenomenología* para superar estas insuficiencias consiste en tomar conciencia del radical compromiso con la realidad espiritual de la sociedad dentro de la cual obramos. Solo desde ella y frente a ella puede la conciencia elaborar una moral. Al asumir así su verdadera universalidad, que no es solo la abstracta del obrar consciente frente a la realidad concreta de sus resultados, ni la de una facultad legisladora que, abstraída de todo contexto, viene a convertirse en disolvente de toda moral, la conciencia se comprende, entonces, como momento de un hacer colectivo, de ese proyecto en ejecución en el que consiste la sociedad de la cual forma parte. Al trascenderse de esa manera, alcanza concreción y efectividad.

---

3 Traduzco aquí *Wesen* por "entidad", aunque el término es utilizado igualmente con el sentido de "esencia".

2.2. Segunda etapa del recorrido: el espíritu

“La razón es espíritu en cuanto ha elevado a verdad la certeza de ser toda la realidad, y es consciente de sí misma como de su mundo y de su mundo como de sí misma” (238). Con estas palabras da comienzo lo que cabe llamar la segunda parte de la Fenomenología, en la cual se pasa de la consideración en primera persona del singular (conciencia, autoconciencia y razón) a la consideración en primera persona del plural (espíritu, religión, saber absoluto), “del yo al nosotros”, como tituló Ramón Valls Plana su interesante “Lectura de la Fenomenología del espíritu”. Abrirla al mundo, en el sentido en que Hegel pretende hacerlo con la moral kantiana, es aceptar que las condiciones del pensar humano son pura y llanamente las mismas de todo lo que es. Y esta es en verdad la tesis que subyace a la doctrina kantiana y a toda la modernidad: el hombre es el sentido último de todas las cosas. Pero la adecuada y consecuente comprensión de esta tesis implica necesariamente superar un individualismo miope y abstracto, porque el hombre es el sentido de toda la realidad, no porque tenga en su poder otorgar ese sentido a su capricho, sino única y exclusivamente en cuanto él mismo se somete a los dictados de su razón. El análisis del individualismo moderno debe conducir a su superación, en cuanto se comprenda lo que realmente significa que el valor absoluto del individuo está constituido por el carácter universal de su razón. Para ello, es necesario comprender, a su vez, el proceso mediante el cual la sociedad ha ido avanzando desde su inicial organización en el pueblo griego hasta su compleja organización en el Estado moderno, es decir, su proceso de culturización (Bildung). Y es igualmente necesario comprender cómo esta historia de la cultura ha estado sustentada por un desarrollo no menos complejo del fenómeno religioso. Cultura y religión mantienen entre sí la misma relación que se establece en la conciencia de cada quien entre su conciencia de mundo y su autoconciencia: la primera va mostrando el progresivo adueñarse de una realidad ajena en busca de su completa apropiación, mientras que la segunda va señalando las diversas etapas de su propia autocomprensión. De este modo, así como la autoconciencia individual es el motor que impulsa la acción de la conciencia, la religión es el motor que impulsa el acaecer social.

No vamos a detallar aquí los valiosos análisis hegelianos sobre la génesis de la conciencia moderna, tanto en el aspecto cultural como en el religioso (capítulos: "Espíritu" y "Religión"). La reconciliación completa se logra con "el saber absoluto", que supera la distinción radical entre sujeto y objeto y, por lo tanto, permite elaborar una metafísica de acuerdo con la condición establecidas por Kant.

2.3. El resultado: *el saber absoluto*[4]

Los densos y oscuros párrafos con los cuales termina la *Fenomenología* se proponen situarnos dentro de ese nuevo horizonte donde sujeto y objeto han llegado a identificarse. Porque mientras esa dualidad subsista, resulta imposible lograr absoluta certeza sobre la adecuación del saber y su objeto. Pero además, y esto es aún más grave, tal saber nunca podrá ser un saber de la totalidad, ya que esta por su misma naturaleza no puede presentarse como un objeto ajeno al sujeto. Superar el punto de vista kantiano es acceder a ese "saber absoluto" para el que la realidad misma, como un todo, se constituye como un saber que se sabe, de modo que su conocimiento no implica conocer algo otro, sino un volverse del saber sobre sí mismo. Porque si obrar racionalmente a la luz de un concepto adecuado de Dios es realizar lo absoluto en el tiempo, comprender la estructura de ese obrar racional es conocer lo absoluto mismo.

Este saber especulativo consiste, entonces, como su mismo nombre lo indica (*speculum:* espejo), en un desdoblamiento de la realidad que, en la conciencia humana y por la conciencia humana, logra saber de sí; lo cual conlleva, igualmente, un desdoblamiento del saber para saberse a sí mismo, un tomar conciencia de la estructura lógica del obrar racional. Este saber, que se comenzará a exponer en la *Lógica*, será así un saber las condiciones mismas de todo lo que es: saber absoluto que es él mismo saber de lo absoluto.

4 En este mismo volumen hay un artículo dedicado específicamente al "saber absoluto".

3. Metafísica global:
Enciclopedia de las ciencias filosóficas

Habiendo mostrado así cómo una metafísica después de Kant tiene que ser conscientemente especulativa, es decir, elaborada a partir de un pensar que se piensa, Hegel desarrolla su propuesta. Cabe distinguir en ella dos momentos, que me atrevo a llamar el global y el específico. Por una parte, como teoría de la totalidad, debe constituirse como sistema omnicomprensivo en el que cada momento de lo real obtenga su lugar propio. Pero, por la otra, como pensar que se piensa a sí mismo, su función primordial es analizar las condiciones de todo pensar, llevando a cabo la tarea que ya Aristóteles había vislumbrado y que Kant pretendió realizar en su "analítica de los conceptos": elaborar el inventario completo de los conceptos fundamentales para todo conocimiento. La metafísica global se expone en la *Enciclopedia*, mientras que la especial encuentra su lugar en la *Lógica*.

El hilo conductor de la metafísica global es la Idea o el *logos* que, como pensar que se piensa, se despliega en tres grandes momentos:

> Ahora bien, la Idea se hace patente como el pensar simplemente idéntico a sí mismo, y este se hace patente igualmente como la actividad de ponerse ante sí para ser para sí, y, en este otro, estar solo cabe sí. Por ello la ciencia se divide en tres partes: I. La *lógica*, ciencia de la Idea en sí y para sí. II. La *filosofía de la naturaleza*, como ciencia de la Idea en su ser-otro. III. La *filosofía del espíritu*, como ciencia de la Idea que regresa a sí desde su ser-otro (*Enciclopedia* § 18).

El esquema es en verdad simple. La realidad toda se ordena según tres grandes momentos. El primero es el pensar que se piensa, y al hacerlo, piensa las condiciones de todo lo posible. Pero al comprenderse como pura condición de posibilidad, muestra su carácter abstracto, que solo llega a tomar realidad en la medida en que, sabiéndose negatividad autorreferida, se niega a sí mismo y se hace exterior a sí, en lo cual consiste la Naturaleza. Esta, como idea

enajenada en la exterioridad del tiempo y del espacio, tiene que recuperarse por una reflexión del espíritu para llegar a ser idea plena.

El momento lógico lo analizaré más adelante, ya que corresponde a la metafísica especial. La *naturaleza*, por su parte, como idea enajenada, es dinamismo ciego que busca, sin saberlo, su ordenamiento racional: recorre un camino a partir de la materia inorgánica, logrando un orden cuantitativo en la física y luego uno cualitativo en lo orgánico. Hegel mismo fue consciente de que los aún escasos avances en el conocimiento de la Naturaleza lo obligaban a mantenerse dentro de esquemas muy imprecisos; además de que, a diferencia de su amigo Schelling, nunca se interesó realmente por las ciencias naturales.

El paso de la Naturaleza al espíritu es el lugar donde Hegel tematiza un viejo problema filosófico, que había adquirido nueva beligerancia con el giro dado por Descartes, a saber, la relación entre alma y cuerpo. Se busca hacer justicia a los dos momentos contrapuestos: por una parte, al monismo exigido por una racionalidad sin concesiones y a una experiencia que resulta innegable; por la otra, a la irrenunciable heterogeneidad entre la identidad supratemporal autoconsciente y a la dispersa transitoriedad de lo no consciente. Para ello comienza por cambiar los términos de la contraposición, que no serán lo material y lo espiritual, lo extenso y lo pensante, sino lo abstractamente lógico y lo inmediatamente concreto. La verdadera contraposición, en sí misma irreconciliable, es la que existe entre la abstracción de un pensamiento que despliega las estructuras lógicas de la posibilidad, y que como tal es ajeno al espacio y al tiempo, y la concreción inmediata y pasajera de una naturaleza determinada en el tiempo y en el espacio. Entre estos dos extremos irreconciliables, el espíritu debe comprenderse como aquella realidad superior que sintetiza la exterioridad real pero pasajera y difusa de lo natural, haciendo que surja a la luz la interioridad abstracta pero eterna y coherente de lo lógico. El espíritu, por su parte, la intersubjetividad, consiste en construir un mundo racional, es decir, libre, a partir de los elementos de una naturaleza racionalizable, es cierto, pero no propiamente racional.

La *Filosofía del espíritu* será la exposición de esta tarea, siguiendo la división tripartita que ya conocemos. En un primer momento se analiza su condición de posibilidad: el ser humano. Bajo el concepto de *espíritu subjetivo* se exponen los momentos de su constitución: el alma como la inmediatez de su naturalidad espiritual (*antropología*), luego la conciencia como la reflexión de esa misma naturalidad frente al mundo circundante (*fenomenología del espíritu*) y, finalmente, la razón como autodeterminación consciente (*psicología*). Imposible extenderme aquí sobre esto.

En un segundo momento (*espíritu objetivo*) vemos cómo los seres humanos van construyendo un mundo a su imagen y semejanza, para lo cual deben instaurar un sistema jurídico abstracto y formal, dotarlo de contenido subjetivo moral, para constituir así una organización social al servicio de la libertad: *derecho abstracto, moralidad, eticidad*. Mucho se ha escrito sobre esta famosa tríada, que Hegel tuvo ocasión de desarrollar en sus *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Recordemos una vez más que su intención era reubicar la abstracta moralidad kantiana en el contexto de la construcción de una sociedad libre. El despliegue de esa construcción viene a ser la historia, con la cual culmina el espíritu finito (subjetivo y objetivo).

Ahora bien, fiel a su propósito de superar los estrechos límites de la modernidad, que, al colocar al ser humano en el centro del universo, no ha sabido comprender su verdadera grandeza como presencia real de lo absoluto, Hegel se niega a ver en la historia la manifestación suprema del sentido de lo real. Es cierto que ella es el verdadero "juicio universal" (*Weltgeschichte = Weltgericht*) sobre la particularidad natural de los Estados, pero más allá de ese devenir temporal de la humanidad que lucha por establecer las condiciones de su libertad, ve Hegel manifestarse en la temporalidad un sentido absoluto, es decir, intemporal y último.

Bajo la rúbrica de *espíritu absoluto* se exponen, entonces, las tres supremas manifestaciones de ese sentido que está más allá del tiempo y del espacio: *arte, religión* y *filosofía*. Aunque tales manifestaciones sean espaciales y temporales, su contenido no lo es. En primer lugar, irrumpe la *belleza* como un

hacerse presente de lo absoluto en la precariedad de lo sensible. En su multifacética y cambiante manifestación, el arte es presencia real y sensible de lo eterno y único, pero carece de la interioridad que es propia del sujeto libre. Por ello, la *religión* es vista por Hegel como una superior manifestación de ese mismo absoluto, contrapuesta a la exterioridad sensible del arte, pero por ello mismo no menos unilateral que él. Será entonces en la *filosofía* donde se logre la adecuada manifestación de ese sentido último:

> Esta ciencia es, por consiguiente, la unidad del arte y [la] religión, por cuanto el modo intuitivo, exterior según la forma del primero (cuyo producir exterior y dispersión del contenido sustancial en muchas figuras autosuficientes) no solo se ha conservado íntegramente en la *totalidad* de la segunda (cuyo salir uno-fuera-del-otro desplegándolo es la representación y mediar lo desplegado), haciéndolo un todo, sino que ha sido unido en la simple *intuición* espiritual, y en esta entonces ha sido elevado a *pensar autoconsciente*. Este saber es así el *concepto* pensante, [ahora] conocido, del arte y la religión, en el cual lo diversificado en el contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre (*Enciclopedia* § 572).

Esta densa formulación, típicamente hegeliana, cuyo análisis no es posible desarrollar aquí, nos quiere hacer ver a la filosofía como el lugar donde el absoluto llega a la plena conciencia de sí y con ello a su perfecta manifestación, de la cual el arte y la religión vienen a ser sus instrumentos. El filósofo no es, entonces, más que un invitado de honor a ese maravilloso espectáculo en el cual se hace patente el sentido último de toda realidad. Hacer filosofía es hacer a Dios real y presente en su forma más elevada. Contra semejante osadía no solamente se rebela la conciencia religiosa, y hasta la conciencia estética, sino que tanto Kierkegaard como Marx elevarán su más airada protesta, cada uno a su manera, por ese intento descabellado de sobrevalorar hasta lo intolerable el pensamiento a expensas de la voluntad. Hegel no solo identifica voluntad y entendimiento a la manera de Spinoza (*unum et idem sunt*), sino que avanza hasta sacrificar la voluntad, y con ella al hombre real, en aras

de un idealismo desaforado. Esta crítica, sin embargo, a pesar del innegable valor que pueda tener frente a determinadas formulaciones de Hegel, debería ser confrontada con su propuesta global. Pero sobre todo debería llevarnos a sopesar las alternativas que nos ofrecen frente al pretendido desafuero hegeliano: en el caso de Kierkegaard, su religiosidad antirracional y, en el de Marx, la inevitable contradicción que comporta su materialismo libertario.

4. Metafísica específica: *La ciencia de la lógica*

En el seno de esa metafísica global, en la que consiste su sistema filosófico, encontramos una metafísica específica, desarrollada en la *Ciencia de la lógica*, aunque en ambos casos, como bien lo indicamos, el término *metafísica* resulte inapropiado. En realidad, la lógica hegeliana se propone efectuar una adecuada "deducción trascendental de las categorías", corrigiendo la que Hegel considera la falla fundamental de la deducción kantiana. Él señala que si en algún lugar de la reflexión debe el saber filosófico prescindir de lo empírico es precisamente cuando tiene que habérselas consigo mismo. Acudir a la experiencia acumulada por la lógica tradicional, como hizo Kant, impide llegar al fondo del asunto. Hay que partir del resultado obtenido en la "ciencia de las experiencias de la conciencia", como se llama también a la *Fenomenología*, para efectuar esa reflexión del saber sobre sí mismo, sobre sus propias condiciones de posibilidad.

Siguiendo el principio metodológico que ya conocemos, las categorías se ordenan en tres grandes bloques: *ser*, *esencia* y *concepto*. Primero aquellas mediante las cuales nos es dado pensar lo que es en cuanto que simplemente es. Se comienza por su determinación inmediata o cualitativa: *ser*, *estar* (*Dasein*) y *ser para sí*. Hegel señala cómo el predicado "ser" solo determina con respecto a la nada, lo que equivale a decir que no determina; por lo tanto, aunque sea condición para pensar algo, él mismo no puede ser pensado sino como unidad de ser y nada, es decir, como devenir. Este término no tiene aquí connotación temporal. Ahora bien, si todo debe ser pensado como devenir, "ser" significa estar (*Dasein*) en el sentido español del término, es decir, en el

sentido de un ser pasajero (p. ej. *estar* enfermo). Porque el devenir debemos pensarlo como una sucesión indefinida de "estares" y solo puede darse así. En otras palabras, el "estar" (*Da-sein*: estar o ser ahí) es la forma como el devenir existe de hecho en cada caso.

Pero el "estar", a su vez, al tener que ser pensado como pasajero, como finito, como algo y su otro, tiene que pensarse también como el proceso mediante el cual, al devenir otro, se es más uno mismo, y tenemos así el importante concepto hegeliano de infinito. Porque la verdadera infinitud no es aquella que carece de determinaciones, como pasa con el concepto de ser, sino la que pone sus determinaciones, se autodetermina y se coloca así por encima de ellas, siendo libre (auto-determinado). Pero si el "ser" es "estar" y el "estar" implica infinitud, es porque el ser debe concebirse a la manera de Spinoza como *causa sui*, como "ser para sí". De ahí la unidad excluyente de cada ser que se afirma frente a los demás en un incesante juego de repulsión y atracción.

Con esto, las categorías del ser han sufrido una primera reflexión o desdoblamiento: frente a la cualidad como determinación inmediata del ser, se hace presente la cantidad como negación de esa cualidad. Cuantificar es reprimir lo cualitativo por un ejercicio de abstracción, para quedarnos con esa negación represora. Pero toda cantidad tiene que darse de manera determinada como un *quantum*, lo que da pie al proceso de numeración. Y con la numeración se hacen posibles la relaciones cuantitativas, y con ellas el maravilloso mundo de la matemática.

Una vez más, las categorías del ser sufren una reflexión, ya que las determinaciones cuantitativas suponen una clara delimitación de lo uno frente a lo otro por su mutua negación, pero, al tenerse que concebir la realidad como un juego infinito de relaciones matemáticas, aparece como una totalidad interconectada y por ello continua, donde lo cualitativo vuelve por sus fueros. Surge, entonces, el concepto de medida o de mesura, gracias al cual los griegos llegaron a concebir el "cosmos", o unidad orgánica del mundo que lucha por mantener su equilibrio inestable. El ser aparece así como el lastre que se

mantiene indiferente frente a las fluctuaciones de la superficie. Esta manera de pensar, nos dice Hegel, se ve ejemplificada en la sustancia de Spinoza o en el ser de los eleatas. Para superarla es indispensable, como lo vio Heráclito, introducir la negación en el seno mismo de la sustancia, hasta concebirla como negación autorreferida.

Pasamos con ello al segundo momento de la lógica, *la esencia*, que se abre con el análisis de esta negación autorreferida. El ser como proceso tiene que ser comprendido como su propia negación, como autodesdoblamiento, pero a su vez como desdoblamiento que recupera su unidad, que se identifica consigo en su ser otro. Esto aparece como producto de nuestra reflexión, pero en realidad corresponde al ser mismo, lo que no debería resultarnos extraño si recordamos que esta reflexión se lleva a cabo en el seno de un "saber absoluto". Ser es un permanente "haber sido" que se contrapone como esencia al simple estar siendo, de modo que solo desde ese "haber sido" resulta posible comprender lo que en cada momento es. "La lengua [alemana] —comenta Hegel— ha conservado en el verbo *ser* la esencia en el tiempo pasado «*gewesen*»[5]; porque la esencia es el ser pasado, pero pasado intemporal" (*Log.* II, 3). Vale la pena recordar, a este propósito, la triple síntesis kantiana en su deducción trascendental de las categorías (*KrV* A96 y ss.), como el proceso que lleva a cabo la conciencia para "rescatar" la realidad de su constante estar pasando.

Esta segunda parte de la lógica, la lógica de la esencia o de la reflexión, es tal vez la que merecería una mayor atención de quienes deseen profundizar en la alternativa que nos ofrece Hegel frente a Kant; alternativa que, por los avatares de la historia, no ha obtenido toda la atención que se merece. Aquí me veo obligado a ofrecer una exposición muy somera.

Los conceptos de la esencia se ordenan en tres grandes momentos: *esencia como reflexión en ella misma*, *fenómeno* y *realidad*. Las líneas generales del

---

5 Hegel se refiere al término *Wesen* ("esencia") y su relación con *gewesen* ("sido"), participio pasado del verbo "ser".

movimiento conceptual parecen claras: la reflexión, tanto de la conciencia como de la realidad sobre sí misma, dan lugar a la esencia, la cual, a su vez, lleva al fenómeno o manifestación de esa realidad para la conciencia; y de ese doble juego de reflexión y fenómeno surge la realidad como tal.

En el primer momento se pasa revista a los diversos niveles de la reflexión con sus determinaciones correspondientes (identidad, distinción, contradicción), así como al concepto de fundamento o razón suficiente. En los dos siguientes se analiza el sentido del fenomenismo kantiano: la realidad es fenómeno y solo como tal es realidad efectiva. La idea básica ya la conocemos: si la realidad es proceso, hay que distinguir en ella dos momentos contrapuestos, a saber, aquel por el cual está siendo siempre otra y aquel por el cual se mantiene igual a sí misma. Ambos son necesarios. En la medida en que el segundo le otorga consistencia al proceso, da pie a que se lo considere como la esencia, mientras que el primero, al ser su negación, es apariencia. Por ello, cuando comprendemos la esencia de algo, su manera de aparecer nos resulta mera apariencia. Pero si consideramos que la realidad necesita ambos momentos, hay que establecer entre ellos una relación que no sea su simple contraposición irreconciliable. Comprendemos, entonces, que esa apariencia es inseparable de la esencia, es su manifestación, su modo de hacerse presente, su fenómeno. "La esencia tiene que aparecer" (*Enz.* § 131), dice Hegel. Y la *Lógica* nos comenta: "El fenómeno es lo existente mediado por su *negación*, la cual constituye su *consistencia*. Esta, su negación, es en verdad algo otro autosuficiente; pero este a su vez es esencialmente superado" (*Log.* II, 124). El constante estar abandonando su consistencia, gracias a lo cual adquieren las cosas la consistencia inconsistente de un proceso permanente, es lo que da lugar al concepto de fenómeno, que no es entonces una apariencia que encubra una esencia que estuviera detrás de él, sino la necesaria manifestación de esa esencia, su manera de hacerse presente. En otras palabras, es la realidad misma en su incontenible estar pasando la que tiene carácter de fenómeno, y de fenómeno de su esencia.

En el comentario o adición (*Zusatz*) al parágrafo 131 de la *Enciclopedia*[6], leemos unas aclaraciones que vale la pena trascribir:

> El fenómeno es sin duda un nivel muy importante de la idea lógica, y se puede decir que la filosofía se distingue de la conciencia vulgar porque considera como mero fenómeno a lo que para esta última vale como un ente y como algo autosuficiente. [...] El fenómeno es simplemente la verdad del ser y una determinación más rica que este, en cuanto que mantiene dentro de sí unidos los momentos de la reflexión-dentro-de-sí y de la reflexión-en-lo-otro; mientras que, por el contrario, el ser o la inmediatez es todavía lo que unilateralmente carece de relación y descansa (en apariencia) sobre sí mismo. [...] En la historia de la filosofía más reciente es *Kant* a quien corresponde el mérito de haber hecho valer de nuevo la ya señalada diferencia entre la conciencia vulgar y la filosófica. Pero sin embargo Kant se quedó a mitad de camino, al haber captado el fenómeno solo en sentido subjetivo, y al haber fijado fuera de él a la esencia abstracta como *cosa en sí* inaccesible para nuestro conocimiento. Ser solo fenómeno es precisamente la naturaleza propia del mundo inmediatamente objetivo, y en la medida en que lo sabemos como tal, conocemos con ello a la vez su esencia, que no se mantiene detrás o más allá del fenómeno, sino que precisamente se manifiesta como esencia al reducirlo a mero fenómeno.

Y con marcada ironía termina el comentario:

> Tenemos toda la razón para estar contentos de que, en cuanto a las cosas que nos rodean, tengamos que habérnoslas meramente con fenómenos y no con existencias sólidas y autosuficientes,

6 Estos comentarios (*Zusätze*: adiciones) no se encuentran en la edición de Nicolin y Pögeler, ni en la traducción de Valls Plana, por tratarse de notas tomadas de la exposición oral de Hegel; las incluye la edición de Moldenhauer y Michel.

> ya que en tal caso nos moriríamos muy pronto de hambre tanto corporal como espiritual.

La *Lógica* culmina con la doctrina del concepto. Para comprender su sentido conviene recordar que en la doctrina del ser se expusieron las categorías mediante las cuales nos referimos a lo que simplemente es, y en la de la esencia se analizaron las categorías del conocimiento reflexivo o científico; a estas dos primeras partes las llamó Hegel *lógica objetiva*, porque en ellas se agotan las posibilidades conceptuales básicas para conocer objetos, primero como realidades dadas y luego como fenómenos. La doctrina del concepto o *lógica subjetiva* nos dará a conocer los conceptos propiamente especulativos, aquellos mediante los cuales al saber le es dado comprenderse como estructura dinámica de todo lo que es, logrando así "la unidad del ser que ha sido y de la esencia que está siendo", para emplear la acertada formulación de B. Lakebrink (1979, 406).

La propuesta de Hegel es clara, aunque pueda resultar extraña: la realidad, en último término, debe ser comprendida no como mera sustancia, como lo que simplemente es, sino como el proceso de estar siendo y estarse recuperando de su eterno pasar, gracias a la reflexión que permite sacar a la luz la "esencia" o el sentido de ese mismo pasar. Debemos comprenderla, entonces, como "sujeto", según lo señala la *Fenomenología*, en una formulación que no deberíamos olvidar cuando tratamos de comprender a Hegel: "A mi modo de ver, que tendrá que justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia,* sino igualmente como *sujeto*" (*Ph.* 18).

De ahí que Hegel pueda decirnos, entonces:

> El punto de vista del concepto es simplemente el del idealismo absoluto, y la filosofía es conocimiento conceptual en cuanto que en ella todo lo que vale para la conciencia ordinaria como algo que es y que en su inmediatez es autosuficiente, es sabido únicamente como un momento ideal" (*Enz.* § 160 *Zusatz*.).

El carácter subjetivo de esta parte final de la lógica se debe, entonces, a que en ella ve Hegel la ruptura de la ciega necesidad que ata todo el proceso objetivo. Es cierto que tal necesidad no impide la aparición de lo contingente, como puede verse en el seno de la naturaleza, pero contingencia no es libertad, sino todo lo contrario: aquello que sucede porque sí escapa a nuestra intervención y constituye para nosotros el grado más bajo de la pura necesidad, lo por completo inevitable. Libertad no puede ser, siguiendo una vez más el cauce trazado por Spinoza, sino necesidad interiorizada. Pero no la necesidad finita del entendimiento que distingue y compara, sino la necesidad de la razón para la cual el mundo está ahí como condición para el despliegue de su posibilidad. El libre albedrío, o la pura indeterminación, no puede ser más que el momento abstracto del paso de la necesidad exterior ciega a la lúcida necesidad de la razón.

Los tres momentos de la lógica del concepto serán: *concepto subjetivo*, *objeto* e *Idea*. En el primero se pasa revista a la estructura tradicional de la lógica: *concepto*, *juicio* y *raciocinio*, como el movimiento del pensar que parte de la unidad abstracta del concepto, se desdobla en la dualidad unificada del juicio y se unifica de nuevo en el proceso silogístico que identifica lo diverso en el mismo movimiento de distinguirlo. En el segundo momento, *objeto*, se expone la estructura lógica de lo dado: *mecanismo*, *quimismo* y *teleología* (lo cuantitativo, lo cualitativo y lo viviente). Y finalmente, en la *Idea*, vemos las categorías supremas de la totalidad: *vida*, *conocimiento* e *Idea absoluta.* La totalidad es vida, pero vida que se sabe a sí misma; y el conocimiento, a su vez, implica tanto el momento teórico como el querer racional o la voluntad, según la identidad establecida ya por Spinoza.

La idea absoluta viene a ser así la unidad dialéctica de vida y conocimiento, por una parte, y de conocimiento teórico y práctico, por la otra. En el primer caso, ella expresa la integración racional de lo dinámico en el espacio y en el tiempo (la vida) con lo abstractamente lógico, de modo que, no obstante cualquier contingencia, el proceso total es recuperado por la fuerza ordenadora de la Idea que constituye su sentido último. Pero a su vez, como unidad de conocimiento y voluntad, la idea absoluta garantiza que el obrar humano será

tanto más libre, cuando mejor se adecúe a las condiciones de la razón. Hegel utiliza un hermoso ejemplo para hacernos comprender lo que, al finalizar la lógica, significa esta idea absoluta. Ella es, nos dice, lo universal, pero no en el sentido de contraponerse a lo particular concreto:

> Sino como la forma absoluta a la que han retornado todas las determinaciones, toda la plenitud del contenido puesto por ella misma. En este sentido, la idea absoluta es comparable con el anciano que recita las mismas fórmulas religiosas que el niño, pero para quien tales fórmulas poseen el significado de toda una vida. Aunque el niño comprenda también el contenido religioso, este sólo vale para él como algo ajeno por completo a la vida y al mundo" (*Enc.* § 237 *Zusatz.*).

5. Consideraciones finales

Antes de terminar este esbozo muy somero de la concepción metafísica de Hegel, séame permitido insertar una consideración final acerca del sentido global de esta. ¿Tiene hoy alguna validez esta osada especulación filosófica? ¿No pertenece acaso al numeroso catálogo de fantasiosas elucubraciones acerca del mundo, del hombre y de Dios? Así parecieran creerlo numerosos y respetables pensadores contemporáneos. Sin embargo, dos puntos, al menos, continúan otorgándole una fuerza que una y otra vez hace que se la rescate del cuarto de San Alejo. Por una parte, su consistencia lógica, porque las especulaciones de Hegel están muy lejos de ser encadenamientos por asociación de proyecciones del deseo. Es cierto que su estilo es áspero y su vocabulario abstracto, hasta el punto de que muchas de sus elaboraciones conceptuales resultan de muy difícil comprensión; pero cuando se logra romper esa dura caparazón, se descubren verdaderos tesoros de argumentación racional y profundas intelecciones.

Pero considero que hay otro aspecto, más importante aún, que le otorga al pensamiento hegeliano un atractivo particular: logra, como nadie antes que él, formular en lenguaje filosófico y con lógica contundente el más profundo anhelo

del hombre moderno: la suplantación definitiva del Dios trascendente[7]. Ahora bien, esa suplantación no se lleva a cabo por el fácil expediente de ver en él la proyección engañosa de los anhelos humanos, como lo interpretó Feuerbach, ni mediante el titanismo de Schopenhauer o de Nietzsche, transido de pesimismo sobre el hombre real. Con mayor grandeza, pero también con más sobriedad, Hegel propone una filosofía de la total confianza en la razón humana, precisamente en la medida en que esta no admite ser reducida a los estrechos límites de lo finito. Y es aquí tal vez donde el hombre moderno, como lo da a entender Karl Barth, retrocedió horrorizado ante la intolerable propuesta hegeliana. Porque ella le exigía superarse a sí mismo en aras de una racionalidad que lo convoca, pero que no se deja reducir a las precarias condiciones de la temporalidad. En el seno de un monismo racionalista consecuente, Hegel pretende redescubrir el sentido real de la trascendencia como un llamado a transgredir la limitación individualista del humanismo moderno. Al criticar la interpretación atea de A. Kojève, Albert Chapelle lo ha expresado con precisión "hegeliana":

> Si Kojève vio con razón que Hegel diviniza al hombre al precio de la muerte de Dios, no comprendió dialécticamente la humanización hegeliana de Dios al precio de la muerte del hombre, la cual le es relativa (Chapelle, 1964, p. 130, n.° 75).

Ofrecerle al hombre moderno suplantar al Dios trascendente mediante una confianza irrestricta en su razón, pero al precio de sacrificar sus pretensiones de ser él como singular el sentido último de toda realidad, era más de lo que ese hombre estaba en condiciones de aceptar, porque significaba renuncia a su propio yo.

Ahora bien, hoy la humanidad ha tenido que aprender, al precio de muy dolorosas experiencias, que sus intentos de suplantar a la divinidad desde la

7 Quien mejor ha expresado esto es, sin duda, el conocido teólogo Karl Barth en su libro sobre la teología protestante del siglo XIX; el capítulo sobre Hegel ha sido publicado en traducción al español (ver bibliografía de la parte I). Al respecto, pueden verse, en este libro, los textos "La religión en Hegel" y "Hegel y la *superación* de la religión".

perspectiva de un entendimiento finito (la llamada “razón instrumental”) la han conducido a estruendosos fracasos que amenazan la misma sobrevivencia de la especie. ¿Estará con ello mejor dispuesta a prestar oídos a la oferta de Hegel? No parece posible afirmarlo, y no existen reales síntomas de que ello pueda llegar a suceder en un tiempo previsible. Pero tampoco podría darse por excluido para todo futuro. Como nos lo enseñó el mismo Hegel con insistencia, al filósofo no le está dado saltar por encima de su tiempo, y del nuestro solo podemos decir que no parece estar dispuesto a tomar en serio la oferta hegeliana.

2. Orígenes de la *Fenomenología**

El 1807, en la editorial de Joseph Anton Gebhardt, en Barmberg y Würzburg —como reza la portada—, fue publicada la *Fenomenología del espíritu* como primera parte del *Sistema de la ciencia*, y cuyo autor era Ge. Wilh. Fr. Hegel, doctor y profesor de Filosofía en Jena, asesor allí mismo de la Sociedad Mineralógica Ducal y miembro de otras sociedades científicas. Ahora bien, al celebrar el segundo centenario de esa importante fecha para la historia de la filosofía moderna, creo que vale la pena reflexionar sobre los orígenes mismos de esta obra, para tratar de comprender mejor su sentido. Voy a considerarla como el esfuerzo de su autor para confrontar el punto de vista de la filosofía crítica de Kant y establecer así su propio lugar dentro de las discusiones más significativas de aquel momento tan glorioso para la filosofía alemana.

Resulta interesante señalar que con esta obra Hegel estaba anunciando la presentación de todo un sistema de pensamiento, para cuya comprensión consideraba necesario elevar a la conciencia ordinaria de su relación inmediata

* Una primera versión resumida de este texto fue publicada en: Cecchetto, S. y Catoggio, M. (Eds.) (2007). *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana* (pp. 129-136). Mar del Plata: Ediciones Suárez.

con el mundo para que accediera, como por una “escalera” (*Ph.* 23)[1], hasta el nivel de un “saber absoluto”.

En su larga introducción a la traducción de la *Fenomenología¸* el profesor Manuel Jiménez Redondo[2] nos presenta una reflexión que me parece de la mayor importancia para comprender el propósito que orientó a Hegel al escribir esta obra. Si miramos la filosofía crítica de Kant, tal como se presenta en la *Crítica de la razón pura*, podemos ver que la obra ofrece, como uno de sus logros más significativos, la demostración de la invalidez de las llamadas pruebas de la existencia de Dios. En otras palabras, se muestra allí cómo no tenemos acceso cognoscitivo a lo absoluto o al absoluto. Ahora bien, al terminar la analítica trascendental, en la deducción trascendental de la categorías, a la que Kant considera como el punto central de su obra, podemos leer cómo el fundamento último de todo conocimiento viene a ser la llamada *apercepción trascendental*, es decir, la conciencia del yo como tal que debe poder acompañar todos nuestros conocimientos.

Pues bien, nos dice Jiménez: la *Fenomenología* puede entenderse, entonces, como la propuesta de Hegel para conectar esos dos momentos de la filosofía crítica: mostrar cómo ese Yo trascendental, que fundamenta todo conocimiento, es en realidad el verdadero absoluto. Y esto, en gran medida, había sido el aporte de Fichte a la discusión sobre la herencia dejada por Kant.

Voy entonces a tratar de mostrar, a grandes rasgos, cómo se llevó a cabo ese proceso, para lo cual tendremos que detenernos un momento a considerar la situación de la filosofía en Alemania después de Kant, y cuáles eran los problemas que se discutían. Debo confesar que personalmente comencé a

1 Se cita la *Fenomenología* por la paginación de la edición de W. Bonsiepen y R. Heede (1980); paginación que se encuentra igualmente en la traducción al español de Antonio Gómez (2010).

2 Se trata, más que de una traducción, de una versión al español de la interpretación del traductor, por lo demás, muy interesante. Sin embargo, puede considerarse como un ejemplo de “desmesura”, tanto en su modo de “traducir” como en sus comentarios iniciales y sus notas al pie de página.

comprender en realidad el verdadero significado de las doctrinas kantianas, cuando tuve ocasión de examinar las discusiones que esta había suscitado en el ámbito del pensamiento alemán. Libros como los de Nicolai Hartmann, Ernst Cassirer, Richard Kroner, Frederick Beiser y Luis Eduardo Hoyos nos ofrecen una forma muy expedita para evaluar el significado del kantismo en la historia del pensamiento occidental.

Vamos a ver, entonces, de manera muy somera, la discusión que se llevó a cabo en torno a la filosofía crítica de Kant; luego examinaremos brevemente la propuesta hecha por Fichte para ir más allá de esa filosofía crítica; y con ello espero, finalmente, que podamos entender mejor el sentido de la propuesta que nos hace Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.

Discusión en torno a la filosofía crítica kantiana

Para comprender mejor los problemas planteados a la reflexión filosófica por la doctrina crítica kantiana, cuya discusión ha sido bautizada con el nombre de "querella en torno a la cosa en sí", es importante que comencemos recordando lo que nos dice Luis Eduardo Hoyos en su estudio sobre los antecedentes escépticos del idealismo alemán:

> Si un calificativo merece la filosofía trascendental kantiana, con respecto al cual podrían ponerse de acuerdo los más notables de sus intérpretes y críticos, este es —además del de *oscura* y *difícil de comprender*— el calificativo de *aporética*" (Hoyos 25).

Y si consultamos en el *Diccionario de la Real Academia* lo que se quiere significar con el término *aporía*, podemos leer: "Del griego *aporia*, dificultad de pasar. En filosofía, enunciado que expresa o que contiene una inviabilidad de orden racional". En otras palabras, lo que nos dice Hoyos es que la doctrina kantiana resulta ser un manjar filosófico de muy difícil digestión, porque presenta pasajes que resultan contradictorios, y esto ha llevado a sus numerosos intérpretes y críticos a ensayar toda suerte de lances para buscar, ya sea

salvar lo que consideraban sus grandes logros, ya sea destruir sus pretensiones o corregir sus insuficiencias.

Podría decirse que el asunto comenzó ya con el primer comentarista de Kant, Karl Leonhardt Reinhold, quien se tomó muy en serio aquello de que la filosofía kantiana no era más que "Prolegómenos a toda metafísica futura que pretenda presentarse como ciencia", como llamó Kant a su pequeño escrito en el que buscaba resumir de la manera más comprensible lo dicho en su *Crítica de la razón pura*. En otras palabras, Reinhold consideró que la filosofía crítica solo presentaba las condiciones para elaborar una metafísica, y por ello hacía falta desarrollarla siguiendo esas condiciones. Esto significaba, en primer lugar, buscarle un nuevo fundamento a esa filosofía del futuro para hacerla invulnerable a los ataques del escepticismo.

Con ello estaba planteando *la primera gran pregunta* a la que dará pie la filosofía crítica y que habrá de orientar en gran medida su interpretación: ¿es posible encontrar un fundamento último y definitivo para nuestro conocimiento? Pregunta que ya se había hecho Descartes, como todos ellos bien lo sabían, pero que era necesario volver a examinar bajo las nuevas condiciones establecidas por los análisis kantianos. Porque si ese fundamento último no podía encontrarse, entonces no cabía esperar una respuesta satisfactoria a la pregunta que había hecho el escepticismo: ¿podemos aspirar a conocimientos absolutamente ciertos y verdaderos, dado que nuestra facultad de conocer se halla condicionada en su misma raíz por la experiencia sensible que solo nos ofrece casos singulares, experiencias únicas e irrepetibles?

A esta pregunta, que el escepticismo respondía de manera negativa, Kant creía haberle encontrado una respuesta satisfactoria, al menos hasta donde podíamos esperar hacerlo, y la respuesta tenía una inquietante similitud con la que había dado Descartes exactamente 140 años atrás, que decía así: nuestro conocimiento es muy limitado, pero, dentro de esos límites, podemos llegar a formular aserciones por completo indudables, universales y necesarias. Sin embargo, a pesar de la semejanza, la diferencia entre el pensador francés y el alemán era de la mayor importancia; porque si Descartes creía haber

asegurado que tales aserciones tenían validez para las cosas tal como son en sí mismas, gracias a que un Dios veraz se encargaba de garantizarlas, Kant ya no estaba en condiciones de contar con ese aval divino. No olvidemos que la prueba de la existencia de un Dios veraz, que lleva a cabo Descartes en su tercera meditación, cae inevitablemente en un círculo vicioso, el llamado "círculo de Arnauld"[3]. Era necesario, entonces, apoyar el valor objetivo del pensamiento racional, ya no en Dios, sino en la estructura misma del conocimiento, y ese apoyo, al parecer de Kant, solo alcanzaba para "salvar los fenómenos", es decir, para comprender la forma como esa realidad se nos hace presente, pero no nos permite estar seguros de que las cosas en sí mismas sean y tengan que ser tal y como nosotros las comprendemos.

Ahora bien, el problema se hizo más acuciante cuando, en 1792, apareció la obra de Gottlob Ernst Schulze, titulada de manera muy significativa, y hasta diríamos que provocadora: *Aenesidemus, o acerca de los fundamentos de la filosofía elemental ofrecidos por el Señor Profesor Reinhold en Jena. Junto con una defensa del escepticismo en contra de las osadías de la crítica de la razón.* Enesidemo había sido un filósofo griego, discípulo de Heráclito, por los años 50 antes de Cristo, que había restaurado la escuela escéptica de Pirrón y escrito seis libros sobre filosofía escéptica. El propósito de la obra de Schulze era mostrar cómo los argumentos kantianos no habían podido responder de manera satisfactoria a las objeciones del escepticismo, y esto resultaba aún más claro cuando se analizaba la interpretación que de esos argumentos había hecho Reinhold. "El escepticismo de Schulze consiste principalmente —nos dice Luis Eduardo Hoyos— en mostrar la insuficiencia de la filosofía especulativa del conocimiento en su pretensión de determinar el fundamento último de este" (Hoyos 2001, 124). En otras palabras, dada la radical diferencia entre el sujeto que conoce y los objetos que conoce, no cabe esperar que el sujeto mismo, a partir de su propia estructura cognoscitiva, pueda garantizar que su conocimiento acerca del mundo corresponda plenamente con lo que ese mundo es en sí mismo.

3 Sobre el problema del "círculo" puede leerse el interesante artículo de Luis Eduardo Hoyos: "El circulo cartesiano y el fundamentalismo epistemológico", publicado en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXIV, 1998, pp. 125-148.

Tal vez lo más significativo del escepticismo de Schulze, examinado desde la perspectiva de la historia de las ideas, es que sirvió de acicate para que un kantiano convencido, como lo era Fichte, viera resquebrajarse sus convicciones y se sintiera obligado a repensar a fondo la filosofía crítica. Sobre esto volveré cuando pase a examinar la doctrina de Fichte.

Ahora bien, si los fundamentos últimos del conocimiento resultaban cuestionados, y ello implicaba una gran debilidad frente a los ataques del escepticismo, este problema se hallaba íntimamente ligado con *una segunda pregunta* que cabía hacerle al kantismo, y que, en cierto sentido, era de mayor envergadura y de mayor calado que la primera: ¿podemos llegar a saber con suficiente certeza que existen realidades, o que existe una realidad que esté más allá de los sentidos? Es decir ¿existe un mundo suprasensible? ¿O tenemos que atenernos exclusivamente al mundo material regido por la más férrea ley de la necesidad causal? Si el primer problema, el del escepticismo, minaba las aparentes seguridades del sentido común, al llevarnos a pensar que la realidad en sí misma era, o al menos podía ser, muy diferente a como se nos muestra, inclusive a como se le presenta al conocimiento científico; el segundo problema, el del materialismo, llegaba hasta poner en cuestión la existencia de la libertad y de la inmortalidad del alma, y con ello, por supuesto, la existencia de un Dios, al menos de uno tal como lo ha predicado la tradición cristiana, a saber, de un Dios personal.

Como lo señala muy bien Frederick Beiser (2000), en su ensayo sobre la relación entre la Ilustración y el idealismo, la doctrina kantiana había puesto en cuestión la raíz misma del proyecto ilustrado, es decir, la confianza irrestricta en los alcances de nuestra razón para explicarnos el mundo y orientar nuestro comportamiento. Pero Kant había cuestionado esa confianza en la razón sin pretender renunciar a ella, estableciendo toda una serie de distinciones inevitables, pero también problemáticas, entre sensibilidad y entendimiento, entre razón teórica y razón práctica, entre fenómeno y noúmeno, etc. El idealismo, entonces, en manos de Fichte asume la doble tarea de salvar al criticismo de caer en brazos el escepticismo, y al naturalismo científico de caer en un craso materialismo; pero cumple esa tarea tratando de mantener incólume lo

que, al igual que Kant, considera ser el legado irrenunciable de la propuesta ilustrada: su confianza en las fuerzas de nuestra propia razón. Ahora bien, el problema consistía en que esa crisis parecía ser precisamente la consecuencia inevitable de haber confiado por completo en la razón, porque era la razón misma la que nos llevaba de manera irremediable a naufragar frente esos dos escollos: el escepticismo y el materialismo.

Esto nos obliga a considerar, aunque sea en forma muy somera, a otra de las figuras que precedieron la aparición de los sistemas idealistas, y cuyo papel en las controversias que suscitó la obra kantiana fue uno de los más significativos: Friedrich Heinrich Jacobi. De él nos dice Ernst Cassirer:

> Tuvo el singular destino de lanzar siempre y en todas partes a la palestra fuerzas superiores a las suyas, y de señalar caminos cuya estación de llegada y cuya meta no alcazaba por sí mismo a prever. Y lo mismo exactamente puede decirse con respecto al papel que a Jacobi le estaba reservado en la historia y la trayectoria ulterior de las doctrinas kantianas. También aquí vemos cómo plantea, con brillante sagacidad, nuevos problemas y avizora dificultades llamadas a determinar por largo tiempo la forma de la filosofía; sin embargo, las soluciones dadas por él a estos problemas tuvieron siempre una existencia histórica aparente y fugaz (Cassirer, 1979, p. 32).

A Jacobi se lo considera, siguiendo la imagen de Platón con respecto a Sócrates, como el "tábano" de su época, y sus agudas intervenciones dieron lugar a las tres más grandes y significativas controversias de la Alemania de entonces: la del spinocismo de Lessing, la del ateísmo de Fichte y la del panteísmo de Schelling. Resulta imposible detenernos a examinar en detalle estos acontecimientos, cuyo papel en el surgimiento de las doctrinas idealistas fue sin duda muy significativo. Solo hago mención de ellos para encuadrar

la figura de Jacobi y para tratar de comprender a grandes rasgos el carácter de sus críticas y el sentido de sus propuestas alternativas[4].

No cabría decir que Jacobi haya sido un antikantiano, como tampoco que hubiera sido un antiespinocista. Tal vez sería más correcto decir que su conocimiento de Spinoza y de Kant lo llevaron a convencerse de que ambos sistemas de pensamiento, por su consecuente racionalismo, mostraban precisamente cómo la razón no puede menos de conducirnos al materialismo y al escepticismo. Aunque la formulación pueda resultar paradójica, Paul Franks nos dice con razón que al proyecto de Jacobi cabría caracterizarlo mejor como una "defensa de la razón contra el racionalismo" (Franks, 2000, p. 95).

La tesis fundamental de Jacobi podríamos resumirla así: ofrecer una justificación racional es descubrir las razones o los principios de algo; ahora bien, un fundamento absoluto o incondicionado, tanto epistemológico como ontológico, tendría que ser algo que por su misma naturaleza no tuviera ni razones ni principios; luego, un principio absoluto, ya sea del conocimiento, ya sea de la realidad, no puede ser justificado racionalmente.

Este argumento conviene leerlo en el contexto de una crucial experiencia personal vivida por Jacobi cuando tenía la edad de nueve años, en la cual se había sumergido en una profunda angustia ante la idea de la infinitud; experiencia que, como en el caso de muchos otros filósofos, hizo tambalear todas sus convicciones y lo llevó a buscar encarnizadamente un punto de apoyo firme para estas. Es interesante señalar que la primera obra publicada por él llevaba como encabezamiento la sentencia griega: *dos moi pou sto* (dadme un punto de apoyo, o dadme un punto donde pararme); sentencia que ya había utilizado Descartes en sus *Meditaciones*, en referencia a

4 Sobre esto puede leerse la excelente introducción de Hugo Ochoa a la correspondencia entre Kant, Fichte, Schelling y Hegel (Díaz, 2011).

Arquímedes, y que había orientado en buena medida la búsqueda llevada a cabo por Platón[5].

La gravedad del asunto no se reducía al hecho de que toda justificación última resultara imposible, sino que ello mismo conducía, a los ojos de Jacobi, a cuatro consecuencias inaceptables para sus más profundas convicciones tanto racionales como religiosas: al monismo, al ateísmo, al fatalismo y al nihilismo. Sin entrar a examinar sus argumentos para cada una de estas afirmaciones, por lo demás no siempre muy claros, pero que lograron, sí, un gran impacto entre los filósofos de su entorno, digamos que la alternativa que ofrece Jacobi es la de un *salto mortale* a la fe, una decisión de la voluntad para aceptar como incuestionable la idea de un Dios trascendente, personal y providente. Esta decisión debería tomarse, por decirlo así, "al margen de la razón", porque intentar justificarla, o intentar invalidar los argumentos del racionalismo, era caer en sus redes. Se trataba, entonces, de cambiar de modo de ver el mundo, de una conversión en cuanto a la manera de vivir, muy semejante, a mi parecer, a la manera como ha entendido L. Wittgenstein el carácter de la fe religiosa, y que tal vez cabría comparar con la actitud que le adscribe el teólogo Karl Barth a la aceptación de la revelación cristiana por la fe.

De esa manera, la controversia despertada por la obra de Kant había ido centrándose en los dos puntos fundamentales mencionados antes, íntimamente ligados entre sí, cada uno de los cuales tenía implicaciones de gran envergadura: 1) ¿es posible fundamentar de manera absolutamente incuestionable nuestro conocimiento de la realidad exterior?; 2) ¿hay argumentos que justifiquen la existencia de una realidad suprasensible? El primero tiene un carácter más epistemológico, y el segundo, un carácter más ético, aunque con resonancias claramente metafísicas y religiosas. Pero su conexión era clara, porque si no podemos conocer con seguridad cómo es nuestro mundo circundante, menos aún podemos hacerlo con respecto a un mundo suprasensible;

5 Una exposición muy interesante sobre la experiencia que dio pie a la filosofía de Platón la presenta Juan David García Bacca en un texto titulado *Platón: modelo trascendental simbólico de filosofar* (en García, 1979, pp. 10-42).

y si únicamente podemos atenernos al mundo sensible que nos rodea, este solo podemos concebirlo como sometido a una férrea necesidad mecánica, de modo que la libertad humana no parece posible. Por ello Kant había buscado un acceso racional a ese mundo no sensible, pero un acceso no cognoscitivo, sino práctico.

Una vez planteada en esos términos la interpretación de la filosofía kantiana, podemos entender mejor la respuesta que buscará Fichte a esos interrogantes.

Fichte o la filosofía de la libertad

Johann Gottlieb Fichte se había convencido de haber encontrado en la filosofía crítica de Kant la solución a una preocupación que lo acuciaba profundamente: ¿cómo es posible la libertad humana, si el mundo se halla regido por las leyes inflexibles de la necesidad causal? Ahora bien, su lectura de la obra escéptica de Schulze, el famoso *Aenesidemus,* le había mostrado que si bien era cierto que Kant ofrecía la solución al problema de la libertad, su argumentación, como lo había indicado Reinhold, carecía de una sólida fundamentación, porque partía de un dualismo radical entre el sujeto que conoce y el objeto conocido que daba pie a los argumentos escépticos, echando así por tierra su demostración. Todo conocimiento se mostraba condicionado, ya que dependía de que lo dado se dé, es decir, de que lo conocido se nos haga presente. Había, entonces, que buscarle un fundamento último al conocimiento que fuera inmune a los ataques escépticos, y este fundamento se hallaba precisamente en la estructura misma de la conciencia humana como condición de todo conocimiento posible.

La famosa "proposición o principio de la conciencia" (*Satz des Bewusstseins*), que Reinhold había propuesto como fundamento último de todo conocimiento, decía que la conciencia, en su acto de conocer, distingue y relaciona a la vez al sujeto que conoce, al objeto conocido y al acto mediante el cual se lo conoce. Gracias a ese principio fundamental, cuyo conocimiento se halla implícito en todo acto de conocer, cabe entender que los objetos no son algo

simplemente dado, algo que está ahí y que se nos hace presente imponiéndonos sus condiciones, por así decirlo, sino que el objeto es la contrapartida del sujeto, el resultado del acto mediante el cual el sujeto, al ponerse a sí mismo y distinguirse del mundo, distingue a su vez ese mundo de sí mismo y lo pone ante él.

Pero con la crítica de Schulze en el *Aenesidemus*, Fichte tuvo que aceptar que ese principio de conciencia no podía ser el primero y fundamental, porque estaba condicionado por un acto de reflexión para el cual era necesario la presencia de un objeto, es decir, que el principio de la conciencia resultaba tan condicionado como el yo pienso cartesiano, el cual, como decía Kant, debe poder acompañar a todas nuestras representaciones. Ahora bien, como renunciar a un principio último de unidad significaba concederle la razón al escepticismo, había que buscar ese principio a sabiendas de que tenía que existir.

Dieter Henrich nos explica muy bien cómo, buscando superar el dualismo kantiano, llegó Fichte a su doctrina del Yo absoluto como fundamento unitario de todo conocimiento:

> Si partimos de la forma más temprana de la *Doctrina de la Ciencia* […], se puede ver que Fichte llegó a su teoría gracias a dos descubrimientos que se sucedieron en corto tiempo: primero comprendió, contra la tesis de Reinhold, que el acto fundamental de la conciencia no puede ser un relacionar y distinguir. Previo a esto tiene que darse un oponer que brinde las posibilidades de distinguir. La tesis de Fichte más rica en consecuencias es que la conciencia solo es comprensible a partir de la oposición y no a partir del enlace de lo múltiple, como decía Kant. En un segundo paso, comprendió Fichte igualmente que la oposición, por su parte, exigía también un fundamento de unidad. No pudo encontrarlo sino en el carácter absoluto de la autoconciencia que abarca toda oposición (Henrich, 1987, pp. 18/19).

Tal vez, para comprender mejor la idea de Fichte, sea bueno tener en cuenta algo que está presente en toda su argumentación, así como en la argumentación de Reinhold y de sus contemporáneos, pero que no suele hacerse patente en sus maneras de argumentar. Se trata de algo que Spinoza había visto con toda claridad, pero que tampoco él había sentido la necesidad de formularlo de manera expresa: el problema fundamental que distancia a los escépticos o empiristas de los racionalistas o idealistas está en la cuestión de si es posible en alguna forma pasar del pensamiento al ser, es decir, de si es posible, a partir de conceptos, llegar por deducción lógica o por otro medio a una afirmación con valor de realidad. Partiendo de la radical diferencia, establecida por Descartes, entre el mundo interior de la conciencia y el mundo exterior a ella, y de que lo único a lo que tenemos acceso privilegiado es a nuestro mundo consciente, cabe entonces preguntarse: ¿es posible encontrar un acceso desde el mundo de la conciencia o mundo de los conceptos al mundo exterior o mundo propiamente real?

La respuesta de Spinoza había sido simple, pero profundamente peligrosa: existe un único acceso desde el pensamiento a la realidad, y este se halla en el concepto adecuado de sustancia. La primera parte de su *Ética* no se propone otra cosa que mostrarlo y sacar de ello las consecuencias; pero precisamente eran esas consecuencias las que resultaban inadmisibles para quienes no estaban dispuestos a aceptar su peculiar concepción de libertad, ni su peculiar concepción de Dios. Ahí estaba el carácter peligroso de su propuesta. Porque una sustancia omnienvolvente, dentro de la cual el sujeto humano no viene a ser más que un modo, un momento pasajero de esta, sometido por completo a su necesidad implacable, no permite pensar una verdadera libertad como autodeterminación, como autoconstitución o autonomía. Había, entonces, que buscar otro camino, y este no parecía posible, si se quería salvaguardar la libertad, sino a través del mismo sujeto cognoscente. Fichte consideraba que en esto Reinhold tenía razón, pero no la tenía al buscarlo a través de la conciencia como síntesis o relación de tres momentos diferentes: el sujeto mismo, el objeto y el acto, porque ello suponía, como lo señalaba Schulze, la presencia de algo ajeno a la conciencia que sirviera de punto de apoyo para su reflexión.

Con el fin de superar este grave escollo, Fichte va a ensayar dos maniobras simultáneas. Por una parte, profundizar en esa conciencia para encontrar en ella un fundamento más original, que sería el puro yo como presencia inmediata a sí mismo. Se trata de recuperar un elemento fundamental del *cogito* cartesiano, ya que, en el acto mismo de ser consciente de sí, el pensamiento es consciente de su misma existencia y de no poder estar errado en cuanto a ello; en otras palabras, el pensamiento que sabe de sí está en condiciones de ofrecer una afirmación de existencia, está en condiciones de pasar correctamente del pensamiento al ser. Pero, tal como ya Descartes lo había constatado, ese puro yo humano era, por una parte, una existencia del pensamiento y no de algo diferente a él y, por otra, era una realidad demasiado precaria, demasiado efímera como para servir de fundamento inconmovible, y por ello él mismo se había visto en la necesidad de acudir a Dios en busca de un punto de apoyo más sólido.

Ahora bien, como en el caso de Kant y por las misma razones, tampoco Fichte podía acudir al aval divino, así que se veía obligado a emprender una segunda maniobra, aprendida del mismo Kant, y que consiste en considerar a ese Yo absoluto o incondicionado no como un fundamento originario propiamente tal, sino como una idea reguladora, como una meta inalcanzable que sirve de orientación.

¿Qué significa esto? Que se trata de considerar la realidad no como una sustancia, es decir, como algo que existe por sí, sino como un Yo, como una realidad que por sí misma se desdobla y pone su otro como un momento de sí misma. Ahora bien, ese Yo no es para Fichte algo dado, algo que está ahí previamente, sino una idea reguladora, es decir, una meta bajo cuya orientación debemos realizar todas nuestras acciones conscientes, comenzando, claro está, por nuestros conocimientos.

Tal vez ahora podamos comprender mejor el sentido de esa doble maniobra, si la consideramos desde otra perspectiva. La búsqueda de un conocimiento absolutamente cierto, es decir, del cual no sea posible dudar, implica la total identidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, de modo que todo

conocimiento que se pretenda verdadero debe aspirar a esa identidad. Ahora bien, el modelo de esa identidad es precisamente el Yo que, al saberse a sí mismo, distingue e identifica al sujeto que conoce con el objeto conocido y con el acto de conocerlo. Esto significa que, si pretendemos comprender la realidad de manera absoluta, es decir, de manera incondicionada, tendremos que pensarla como un Yo, que no sería por supuesto el yo humano, sino un Yo absoluto, incondicionado, trascendental, en el mismo sentido en el que Kant había dicho que era condición de posibilidad de todo conocimiento. Pero ese yo no es un hecho dado, ni una evidencia a la que tengamos acceso, sino una meta, un "como si", una idea reguladora: la realidad debe ser pensada como si fuera un Yo. Y esa idea reguladora juega un doble papel, que podríamos llamar tanto epistemológico como ético.

Sirve, en primer lugar, de paradigma para todo conocimiento, en la medida en que conocer la realidad es tratarla como si fuera la expresión o la manifestación de un Yo incondicionado, de un devenir que, saliendo de sí mismo, se vuelve sobre sí para descubrir su propio ser en ese su ser otro, logrando comprender así su propia estructura racional. Y sirve también, en segundo lugar, de paradigma para nuestro obrar racional, porque se trata de convertir ese mundo dado en un Yo, es decir, en una estructura racional autotransparente. El Yo absoluto no es, entonces, para Fichte, una realidad dada, sino la meta del "impulso" en el que consiste el yo finito, el yo humano; "impulso" que se orienta a conformar la naturaleza a las exigencias de la razón.

Los beneficios que reportaba esa doble maniobra eran muy significativos. Por una parte, se le daba al conocimiento un fundamento absoluto, inmune al escepticismo, en la medida en que se hacía notar que todo conocimiento racional opera necesariamente bajo el supuesto de que la realidad dada no puede ser otra cosa que la expresión de ese Yo trascendental, incondicionado. No se trata de demostrar que ese Yo exista de hecho, sino que se lo considera como la meta indispensable de todo nuestro comportamiento racional. Por otra parte, se lograba superar el peligroso dualismo kantiano entre lo cognoscitivo y lo ético, porque ahora se los comprende no como dos ámbitos heterogéneos en los cuales vive el ser humano en cuanto ser racional, tal como aparecían en

Kant, sino como las dos caras de la misma realidad, la cognoscitiva y la práctica: comprender la realidad como un Yo es comprenderla como una tarea que consiste en descubrir sus estructuras racionales y utilizarlas para racionalizar a su vez lo que esa realidad tiene aún de no racional, de simplemente dado, de sensible. Tarea infinita, es verdad, pero que le otorga el carácter racional al ser humano al salvaguardar su libertad, la que no aparece ahora como una entidad diferente de la realidad dada, como en el caso de Kant, sino como la tarea de convertir esa realidad dada en una realidad racional:

> A pesar de su brillantez —nos dice Frederick Beiser— la *Doctrina de la ciencia* tuvo una vida breve. Como un cohete, se elevó rápidamente a las alturas, pero solo para explotar en el aire. A los jóvenes románticos —Hölderlin, Schellling y Hegel, Novalis, Schlegel y Hülsen— los impresionó mucho Fichte, cuyas lecciones algunos de ellos habían escuchado en Jena en 1795. Pero tan pronto como escucharon al "titán de Jena", empezaron a torpedearlo. Ya en el invierno de 1796, Hölderlin, Novalis y Schlegel comenzaron a llenar sus cuadernos de notas con críticas al idealismo de Fichte. Es en estos cuadernos de notas donde podemos trazar los comienzos de idealismo absoluto (Beiser, 2002, p. 31).

Fue tal vez Hölderlin, como lo señala Dieter Henrich, quien le dio a Hegel el impulso necesario para distanciarse de la filosofía kantiana:

> Antes de su encuentro con Hölderlin en Frankfurt, Hegel era un crítico de la Iglesia y un analista de las circunstancias históricas y políticas, aliado de la *Gironde*. Por su encuentro y por su rechazo de Hölderlin, se convirtió en el filósofo de su época (Henrich, 1987, p. 32).

Hegel o el monismo incondicionado

Voy a comentar esta última parte trayendo a colación una larga cita de Rolf-Peter Horstmann acerca de la crítica que lleva a cabo Hegel con respecto a la filosofía de Kant, y que puede servir de punto de orientación:

> La crítica de Hegel a la filosofía kantiana es, como se sabe, tan general como fundamental. Es una crítica *general*, en el sentido de que no hay ningún ámbito de la filosofía de Kant que no haya sido criticado por Hegel. […] De otro lado, la crítica de Hegel a la empresa filosófica kantiana es *fundamental*, en el sentido en que no se contenta con plantear objeciones inmanentes contra algunas de sus afirmaciones, es decir, con cuestionar las tesis de Kant en el marco de los presupuestos de su propia filosofía. Lo que a Hegel le interesa es más bien demostrar que Kant está condenado al fracaso al sostener aquellas tesis, no simplemente porque estas carezcan de sostén en sus propios principios, sino porque los principios mismos que él asume no pueden sino fracasar. La crítica de Hegel a Kant es por eso crítica de principio, lo que equivale a decir que es una crítica del carácter fundamentalmente engañoso de su visión filosófica del mundo (Horstmann, 2003, p. 137).

Esta formulación puede resultarnos un tanto extraña si recordamos la manera como Hegel comprende la historia de la filosofía, ya que en ella cada sistema filosófico que alcanza el nivel de filosofía universal (*Weltphilosophie*) —y la filosofía crítica de Kant alcanza sin duda ese nivel— es la traducción de su época a conceptos, y en esa medida es verdadera. Pero ello no quita, sino que, por el contrario, explica y justifica que, al estar condicionada por su momento histórico, deba ser superada, es decir, haya que descubrirle sus limitaciones y la necesidad de ir más allá de ella. Y Hegel se propuso nada más y nada menos que llevar a cabo una crítica radical al pensamiento que había orientado el proyecto filosófico moderno a partir de Descartes, porque consideraba que,

habiendo llegado a su plenitud con la filosofía crítica de Kant, estaban dadas las condiciones para su efectiva superación.

Es en este contexto donde conviene situar las críticas que Hegel hace al proyecto filosófico kantiano, en el cual considera que se ha logrado la plena realización del ideal que ha conducido la época moderna, y que bien cabría resumir, con todo el peligro que un resumen pueda tener, diciendo que tal ideal era la libertad del individuo en cuanto tal, lo cual explica que Hegel viera en la filosofía de Fichte un instrumento muy adecuado para lograr esa superación.

Pero si bien Hölderlin le dio el impulso a Hegel para tomar distancia de Kant, y le indicó igualmente la insuficiencia de la propuesta alternativa de Fichte[6], fue a su vez la filosofía de Fichte la que le permitió tomar distancia de Hölderlin y elaborar así su propio sistema, apoyado en sus inicios por su colega Schelling, para apartarse luego de él. Este último distanciamiento lo hace en virtud del irracionalismo romántico que percibe en la doctrina schellinguiana de la identidad, y frente al cual Hegel prefiere apoyarse en el sobrio racionalismo de Spinoza.

Intentemos traducir esto a un lenguaje propiamente conceptual. Para ello conviene recordar que el problema fundamental dejado en herencia por la filosofía crítica kantiana era, para los idealistas, su profundo dualismo, es decir, toda una lista de dualidades insalvables que ponían en peligro no solamente el propósito de un saber seguro y fundamentado, sino también la fundamentación de una ética racional que tuviera contenido, es decir, que no fuera vacíamente formal como la kantiana. El origen de ese profundo dualismo creían encontrarlo, no sin buenas razones, en la contraposición original e insalvable entre intuición y concepto, entre lo dado por la sensibilidad y lo elaborado por el entendimiento.

6 Ver sobre esto el artículo de Dieter Henrich: “Hegel y Hölderlin” (Henrich, 1987, pp. 11 35).

Sin embargo, el problema de ese dualismo no se restringía, como ya hemos podido verlo, al campo epistemológico, sino que lo más grave del asunto lo veían en sus repercusiones antropológicas. Porque el ser humano aparecía como una realidad radicalmente desgarrada, que vivía a la vez en dos mundos por completo heterogéneos, uno sometido a la más implacable y férrea necesidad mecánica, y otro que se abría a la libertad incondicionada. Esta imagen del hombre se hallaba en consonancia con el problema que significaba para los románticos tratar de conciliar el impulso que lleva al ser humano a afirmarse a sí mismo (*Selbstheit* o mismidad), y el impulso que lo lleva a abrirse y entregarse a los demás (*Liebe* o amor). Y fue Hölderlin el primero que buscó darle una respuesta filosófica, es decir, estrictamente conceptual, al encontrar en la belleza y en el amor la superación de ese dualismo. Sin embargo, si esta idea pudo servirle a Hegel para tomar distancia con respecto a Kant, su natural desconfianza frente a las efusiones románticas lo orientó más bien en la dirección de Fichte, quien, como hemos tenido ocasión de verlo, buscaba un principio de unidad que fuera a la vez epistemológico y ético.

Bajo la influencia de Schelling, Hegel comprende la necesidad de concebir el Yo absoluto o incondicionado, no solo como una idea reguladora o como una meta inalcanzable, ya que ello no hacía sino trasladar la angustia humana desde un desgarramiento originario, tal como se hallaba en Kant, a un anhelo de perfección inalcanzable. Era necesario concebir ese Yo incondicionado como la realidad última, como la naturaleza misma de todo lo que existe. Pero no cabía aceptar que el acceso a ese Yo absoluto solo pudiera lograrse, como pretendía Schelling, mediante la renuncia al conocimiento racional y la inmersión en el Uno originario donde toda determinación desaparece, es decir, mediante una especie de oscuro misticismo.

Tanto la *Fenomenología del espíritu* como la *Ciencia de la Lógica* pueden ser consideradas como dos intentos complementarios de llevar a cabo una adecuada deducción trascendental de las categorías, pero no solamente de las categorías del entendimiento, sino igualmente de los conceptos de la razón. En otras palabras, no solamente de aquellos conceptos mediante los cuales nos es dado entender el mundo circundante, sino también de aquellos que

nos permiten comprenderlo desde la perspectiva de la totalidad: *sub specie aeternitatis*, como había dicho Spinoza.

La idea que subyace a una y otra de esas grandes obras, la *Fenomenología* y la *Lógica*, es la misma, a saber, que los conceptos mediante los cuales conocemos todo lo que nos es dado en su variada complejidad, si se los examina de manera adecuada, muestran no solamente su peculiar insuficiencia y la necesidad de ir más allá de cada uno de ellos para su comprensión, sino que, ordenados de manera racional, nos permiten comprender la necesidad de concebir la realidad misma como un Yo absoluto o incondicionado. Ese Yo, por su misma naturaleza, solo puede hacerse real en el despliegue de sí mismo fuera de sí, es decir, en la concreta y pasajera realidad sensible que percibimos; pero debe, a su vez, comprenderse a sí mismo como la racionalidad que rige ese devenir y le da sentido. Según Hegel, esta es precisamente la tarea que le corresponde a la filosofía: mostrar que la realidad es, en último término, un despliegue de la razón en la frágil consistencia del mundo material. En esto consiste su idealismo absoluto.

No voy a extenderme más. Y para suavizar un poco la brusquedad de este final, voy a terminar con una cita de Dieter Henrich que espero sirva para entender mejor la manera como Hegel reinterpretó el principio fichteano del Yo incondicionado:

> En efecto, el todo en relación al cual sucede toda oposición no es nuestra conciencia, ni tampoco ningún yo previo a todo el proceso de despliegue. Pero en su lugar ese todo, que existe únicamente como proceso y es por lo tanto el proceso mismo, no puede ser concebido sino como yoidad y según la estructura de la subjetividad. [Hegel,] quien tacha al fichteanismo por su método, es quien precisamente comprende lo que significa la doctrina de Fichte. A su lado quería Hegel ser enterrado (Henrich, 1974, p. 32).

3. Antígona en la *Fenomenología del espíritu*[*]. Consideraciones hegelianas sobre lo privado y lo público

Más que ninguna otra de las tragedias griegas existentes…,
la Antígona *de Sófocles dramatiza la urdimbre de lo íntimo y lo público,*
de la existencia privada y de la existencia histórica.

George Steiner

Se me ha pedido elaborar unas reflexiones sobre la forma en que la relación entre lo privado y lo público fue elaborada por Hegel en su sistema, y voy a centrar mi atención en la interpretación que él nos ofrece de la tragedia *Antígona* de Sófocles, en la que considera que se hallan representados los elementos que llevaron al mundo griego a su desintegración; mundo que, para gran parte de los contemporáneos de Hegel, se mostraba como un ideal de integración precisamente entre lo privado y lo público.

---

* Una primera versión de este artículo fue publicada en: Abello, Ignacio (comp.) (2005). *Hacer visible lo visible: Lo privado y lo público*. Bogotá: Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes, 3-31.

¿Por qué la *Fenomenología*?

Para conocer lo que piensa Hegel *en último término* acerca de las relaciones tensas que se dan entre lo privado y lo público, habría que acudir a la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas* en su tercera parte, titulada "Filosofía del espíritu", y, en esta, a la sección dedicada al espíritu objetivo. La expresión *en último término* quiere decir que en la *Enciclopedia* encontramos la expresión última y más decantada de su pensamiento, ya que allí la exposición se desarrolla de manera estrictamente especulativa, es decir, sigue la pura dinámica de los conceptos, de modo que los asuntos son tratados en ella de acuerdo con su más estricta articulación lógica. Esto significa que los temas se desarrollan allí de acuerdo con la lógica de los puros conceptos, que corresponde a la articulación misma de la realidad; pero no significa que Hegel sustente con ello un dogmatismo prekantiano, donde el pensamiento parece reflejar como un espejo la realidad, sino que se trata de un idealismo en el que la articulación racional del devenir de lo real viene salir a la luz solo gracias a la conciencia que lo comprende.

Esta es, al menos, la pretensión del "idealismo absoluto" sustentado por Hegel. Pero entonces cabe preguntar: ¿para qué acudir a la *Fenomenología del espíritu*? ¿Qué interés puede tener lo que en esa obra dice Hegel acerca de la relación entre lo público y lo privado, si no se trata de su última palabra?

Como lo explica muy bien André Léonard, en su artículo "La estructura del sistema hegeliano", los grandes temas filosóficos reciben en el sistema una triple consideración, a saber, la objetiva, la subjetiva y la absoluta o especulativa. En la primera, la *objetiva*, el tema es tratado como proceso real o espacio-temporal, es decir, como acontecimiento de carácter histórico. Esta visión la encontramos expuesta en los llamados *Cursos de Berlín*, conformados por los apuntes de Hegel y los de sus alumnos en los cursos dictados por él en la Universidad de Berlín en los años finales de su carrera académica. En estos cursos, él desarrolla los que cabría llamar los cuatro temas fundamentales de su sistema, a saber, la historia, el arte, la religión y la filosofía, y lo hace desde la perspectiva histórica, tal como puede verse en

sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia, la estética, la filosofía de la religión* y *la historia de la filosofía*.

Ahora bien, en lo que atañe al tema de nuestro interés, es decir, a las rela- ciones entre lo privado y lo público, las reflexiones de carácter objetivo se hallan, sobre todo, cuando Hegel estudia el paso que se llevó a cabo entre el mundo cultural de la Grecia clásica y el mundo del Imperio romano, o sea, en el cambio de una organización social donde los intereses particulares y los intereses públicos se identificaban en la figura del ciudadano de la *polis*, a una sociedad imperial donde el individuo, en su abstracta singularidad de ciudadano, se ve alejado y confrontado a la abstracta universalidad del Estado; en otras palabras, donde lo privado y lo público llegan a su máximo desgarramiento.

Esta visión objetiva constituye el punto de partida para la cabal comprensión de un problema filosófico, y ello explica el hecho de que Hegel, en la Universidad de Berlín, en los últimos años de su carrera docente, haya ofrecido a sus alumnos esas visiones objetivas como el camino más adecuado para ingresar a su sistema filosófico. Sin embargo, esta visión debe conducir a una ulterior reflexión en la que el mismo tema aparezca interiorizado como momento de la conciencia en su configuración a través de la historia cultural de Occidente. En otras palabras, una realidad de envergadura filosófica no es solo un acontecimiento espaciotemporal, sino que tiene un significado para los seres humanos, no solo como individuos, sino como colectividad social.

Se trata, entonces, de la visión *subjetiva* que expone la *Fenomenología del espíritu*, en la cual los grandes temas filosóficos se van organizando como otras tantas "experiencias de la conciencia", siguiendo una articulación conceptual, claro está, pero condicionada esta vez por el carácter reflexivo de la conciencia. De ahí que la necesidad que articula esas experiencias de la conciencia se halle determinada por la estructura de esa misma conciencia, es decir, por la distinción entre sujeto y objeto, así como por su mutua e indisoluble relación marcada por el esfuerzo de la conciencia para superar esa distinción en pos de alcanzar la verdad.

La *Fenomenología* expone, así, la forma en que el proceso de la cultura de Occidente ha ido dejando sus huellas en los diversos "estratos" de la conciencia tanto singular (conciencia, autoconciencia, razón) como colectiva (espíritu, religión, saber absoluto). Como bien lo señala el mismo Hegel, dado que la misma conciencia es la que, al autoconstituirse mediante su acto reflexivo, establece la distinción entre el sujeto y el objeto del conocimiento, es decir, entre ella y la realidad que le es ajena, será ella misma la que podrá examinar esa distinción sin tener que salir fuera de ella. A medida que la conciencia avanza en su autocomprensión, avanza igualmente en la comprensión del mundo, al ir corrigiendo progresivamente las diferencias que halla entre su concepción de la realidad y la manera como esta se le hace presente.

Es en este contexto y bajo esta perspectiva como examinaré aquí la tragedia de Antígona, como paradigma, para Hegel, de las tensiones que configuraban el mundo ético de la Grecia clásica y que lo llevarán a su desintegración para dar paso al Imperio romano. Pero se trata, como veremos, de un ejemplo paradigmático de las tensiones que experimenta toda conciencia en el seno de una sociedad que busca regirse por los criterios que establece la razón

Cabe señalar aquí lo que, en su estudio sobre el mito de Antígona, nos dice George Steiner al referirse precisamente a la interpretación que ofrece Hegel de esa figura trágica en la *Fenomenología del espíritu*:

> Todo el discurso de Hegel representa una negativa a prestarle un carácter fijo, una definición formal. Esta negativa es esencial a su método y hace engañosos los conceptos de "sistema" y de "totalidad" que habitualmente se le atribuyen al hegelianismo. En Hegel, la reflexión y la expresión se mueven constantemente en tres niveles: el metafísico, el lógico y el psicológico, el último de los cuales abarca a los otros dos, en la medida en que trata de hacer explícitos los procesos de conciencia que generan y estructuran operaciones metafísicas y lógicas (Steiner, 2000, pp. 35-36).

Aunque la cita refiere con buenas razones su apreciación a todo el discurso hegeliano, lo que dice específicamente con respecto a la preeminencia de lo psicológico sobre lo lógico y lo metafísico vale en particular para el texto de la *Fenomenología*, según lo señalado anteriormente sobre el carácter peculiar de esta obra y el papel que desempeña dentro del sistema global como exposición desde la perspectiva subjetiva, es decir, como "ciencia de las experiencias de la conciencia". Pero debemos entender, claro está, que el término *psicológico* tiene aquí el sentido muy amplio y muy general de *subjetivo*.

Finalmente, la consideración *especulativa*, es decir, estrictamente conceptual, tal como aparece en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (y en sus desarrollos parciales: la *Ciencia de la lógica* y las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*), viene a coronar la exposición filosófica, al conciliar el carácter objetivo y el carácter subjetivo de las otras dos exposiciones, que aparecen, entonces, como momentos de la realización misma de la Idea. En otras palabras, si un tema como el de la configuración de la sociedad (lo privado y lo público) es visto en los *Cursos* como un acontecimiento histórico y en la *Fenomenología* como una experiencia de la conciencia, en la *Enciclopedia* se muestra como la realización del concepto mismo de sociedad mediante esa objetivación histórica y esa subjetivación experiencial, concepto que tiene su lugar, dentro del sistema, en el seno del espíritu objetivo, que corresponde a la filosofía del derecho.

Con ello debe quedar claro el sentido y los límites del examen que voy a realizar aquí sobre las relaciones entre lo privado y lo público en la *Fenomenología del espíritu*. Por una parte, la consideración fenomenológica del tema no solo tiene la ventaja de hacérnoslo ver como una experiencia humana fundamental en la configuración de la cultura occidental cristiana, sino que resulta ser indispensable para comprender el verdadero significado de un fenómeno de tal envergadura. Pero, por la otra, señala que esa lectura no puede considerarse como definitiva, y que, si pretendemos comprender toda la complejidad del fenómeno tal como la comprende Hegel, tendríamos no solo que atender a lo que nos dicen los *Cursos de Berlín* al respecto, sino también y sobre todo avanzar hasta la visión estrictamente especulativa de la *Enciclopedia*, y el

indispensable complemento que nos ofrecen las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, en donde Hegel desarrolla por extenso la argumentación que sustenta las tesis presentadas en los esquemas enciclopédicos.

He dicho esto para señalar que mi exposición conlleva una doble limitación. Por una parte, supone en cierta forma la comprensión objetiva del conflicto entre lo privado y lo público, tal como la ofrece Hegel al analizar el paso de la *polis* griega el Imperio romano en su interpretación objetiva de la historia. Aunque algunos rasgos de este paso aparecerán reflejados en la exposición subjetiva de la *Fenomenología*, cabe señalar que la consecuencia objetiva de mayor trascendencia en este proceso histórico de la configuración de un Estado universal abstracto (Roma) vino a ser la elaboración del derecho romano, tal como fue desarrollado por los juristas latinos; porque, al perderse la seguridad que les ofrecía la *polis* griega a sus ciudadanos y romperse así la unidad entre los intereses privados y los públicos, vino a surgir un concepto abstracto y general de ciudadano, cuyas relaciones con un Estado igualmente abstracto y general debieron ser mediadas por una estructura jurídica de carácter universal, y por unas reglas claras de procedimiento para el manejo de los conflictos.

Por otra parte, la segunda limitación de mi exposición es que, para una cabal comprensión del problema que analizamos, sería necesario avanzar hasta el capítulo sobre el "Espíritu objetivo" de la *Enciclopedia,* complementado con su exposición detallada en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, ya que es precisamente en esos textos, como lo he indicado antes, donde Hegel desarrolla una deducción puramente conceptual, es decir, estrictamente filosófica o especulativa, de las relaciones entre el concepto de Familia, como guardiana de los intereses *singulares* de sus miembros, de la sociedad civil, que salvaguarda los intereses *particulares* de las diversas asociaciones de ciudadanos, y de Estado, que integra ambos momentos en la *universalidad* de una organización racional.

Como lo subraya el mismo Hegel al finalizar la *Enciclopedia* (§ 574-577), cuando expone el concepto mismo de filosofía, la tríada de lo singular,

lo particular y lo universal viene a configurarse en tres silogismos, de modo que en cada uno de ellos uno de esos tres elementos juega el papel de término medio. Con ello pretende elaborar un esquema formal que le permita, por de- cirlo así, agotar las diversas maneras como pueden entenderse las relaciones entre los intereses personales, los particulares y los universales en el seno de una sociedad moderna. Sin embargo, más allá de estas consideraciones muy generales, no voy a desarrollar aquí estos conceptos, ya que ello me sacaría de la consideración estrictamente "fenomenológica" que me he propuesto de- sarrollar. Solo he querido mencionarlos para determinar el sentido propio, aunque parcial, que tiene una reflexión sobre las relaciones entre lo público y lo privado a la luz de la *Fenomenología del espíritu*; porque solo si tenemos en cuenta esa parcialidad podemos hacerle justicia a la exposición hegeliana y aprovechar toda su riqueza, sin pretender esperar de ella lo que no puede ofrecernos.

Consciente, entonces, del sentido y de las limitaciones de mi exposición, quiero resaltar el doble el interés que tiene examinar la exposición de la tragedia de Antígona o de las relaciones entre lo público y lo privado desde la *Fenomenología*. Por una parte, porque esta visión subjetiva posee la gran ventaja de ofrecernos una exposición muy viva, digamos que existencial, de la raíz misma de todo conflicto social, así como de los caminos para solucionarlo, porque sitúa esa raíz en la estructura misma de la conciencia humana, tal como esta ha sido configurada por la larga experiencia de la historia cultural de Occidente. Por otra parte, porque nos ofrece elementos indispensables para entender uno de los temas que más controversia han suscitado en la interpretación de la filosofía hegeliana, a saber, su visión del Estado.

Tendremos ocasión de ver cómo el examen del conflicto que se establece, no propiamente entre lo privado y lo público, sino, de manera más compleja y fecunda, entre los intereses del individuo, los de la sociedad y los del Estado, es llevado a cabo por Hegel buscando salvaguardar uno de los más preciados logros de la civilización, como es el carácter intangible de la libertad del individuo. La superación de Kant, el filósofo que mejor comprendió el carácter a la vez singular y universal del individuo humano, y el que mejor supo

propender a su salvaguarda, no puede hacerse, a los ojos de Hegel, sacrificando sus innegables logros, sino buscando situarlos dentro de una visión que los reintegre al seno de la sociedad de la cual provienen y a la cual se orientan.

Una justificación ulterior para examinar con especial atención la lectura que nos ofrece Hegel en la *Fenomenología* nos la da él mismo, en una consideración que hace con respecto a cada una de las figuras o experiencias de la conciencia, pero que entiendo puede aplicarse también a los diversos momentos de su sistema. Nos dice que hay que detenerse en cada uno de ellos como si fuera el único, buscando agotar su significado, porque en cada uno de ellos se expresa la totalidad de una manera particular y, por lo tanto, solo en la medida en que lo comprendamos nos será dado comprender también la necesidad de superarlo a fin de examinar esa misma totalidad desde una perspectiva ulterior.

Voy a pasar, entonces, a considerar el conflicto que se presenta entre los intereses privados y los públicos en una sociedad regida por principios racionales, tal como la expone el texto de la *Fenomenología* bajo la figura paradigmática de Antígona en la tragedia escrita por Sófocles. No voy, por supuesto, a examinar si la interpretación hegeliana del drama griego corresponde o no al espíritu de la obra misma, sino el uso que de él hace Hegel para presentar la tensión dialéctica que existe entre lo singular y lo universal en los orígenes mismos de la sociedad occidental. Cabe notar, sin embargo, que George Steiner ha considerado la interpretación que ha hecho Hegel de la tragedia de Sófocles como "delicada exégesis… profundamente original" (Steiner, 52).

Ubicación de los textos

Hegel habla de Antígona en la *Fenomenología* de manera expresa solo en dos ocasiones muy significativas. La primera es al terminar sus análisis sobre la individualidad, cuando se apresta a iniciar el examen del espíritu (*Ph.* 236). Para comprender mejor esta ubicación, recordemos lo que nos dice Jean Hyppolite a propósito de esta obra de Hegel en su conjunto:

> La *Fenomenología* se propone una doble tarea: por una parte, conducir a la conciencia ingenua al saber filosófico y, por otra, hacer salir a la conciencia singular de su pretendido aislamiento, de su ser-para-sí exclusivo, para elevarla al Espíritu (1946, p. 311).

Para cumplir esta segunda tarea, el texto despliega, como ya lo he señalado, dos grandes escenarios, uno que corresponde a las experiencias de la conciencia individual (conciencia, autoconciencia, razón) y otro que corresponde a las experiencias de la conciencia colectiva (espíritu, religión, saber absoluto), con el propósito de mostrar cómo la primera conciencia hunde sus raíces en la segunda. Se podría resumir una de las tesis fundamentales de la *Fenomenología* diciendo que, para la conciencia, la verdad no consiste propiamente en la adecuación de un sujeto a un objeto, o de este a aquel, sino en la tarea de convertir un mundo dado en una producción de la razón, en una creación del espíritu.

Ahora bien, la primera referencia explícita a la tragedia de Sófocles la encontramos justo en el momento en que Hegel concluye la presentación del primer escenario (la conciencia individual) y se dispone a dar el paso al segundo (la conciencia colectiva). Esto quiere decir que la tensión entre lo individual y lo colectivo se ubica en el momento mismo de tomar conciencia de la existencia de lo colectivo como fundamento de lo individual, de modo que ese conflicto constituye su impulso básico. A su vez, el conflicto mismo se irá transformando a medida que la sociedad vaya adquiriendo formas más complejas de organización. No se trata, por lo tanto, de un conflicto particular o circunstancial, sino radical y fundacional.

Para ubicar el segundo texto en el que Hegel hace referencia a Antígona, conviene tener en cuenta que el segundo escenario, el de la conciencia colectiva, comienza con un examen de la llamada *eticidad* o *espíritu verdadero*, es decir, de la organización social básica constituida por ciudadanos libres, tal como Hegel la ve encarnada de manera ejemplar en el mundo griego y en su paso al mundo romano. Este examen se lleva a cabo en tres momentos.

En el primero se expone la configuración de ese "mundo ético"; en el segundo se analiza "la acción ética" como expresión del conflicto que lo constituye, lo dinamiza e igualmente lo destruye; y en el tercero se muestra cómo la desintegración de ese mundo ético trae consigo la configuración de un Estado de derecho. Precisamente, cuando Hegel analiza el segundo momento, el de la "acción ética", aparece la segunda cita de Antígona que viene a servir de paradigma para visualizar la profunda contradicción que se halla en la raíz de ese mundo en apariencia ideal[1].

Sin embargo, las alusiones a Antígona no se reducen a esos dos textos en los que se la menciona expresamente, sino que se hallan dispersas a lo largo de la exposición de esta primera parte del espíritu, es decir, de la configuración originaria de la conciencia colectiva o social de Occidente. La tragedia de Sófocles viene a ser, a los ojos de Hegel, la imagen viva de la fuerza y de las contradicciones de esa sociedad, que son a su vez la fuerza y las contradicciones que se hallan en las raíces de toda sociedad moderna. "Toda su interpretación de la ciudad griega —dice Valls Plana— es una interpretación de la tragedia de Antígona" (238). De ahí que el texto siga muy de cerca la estructura de la obra de Sófocles, al estar convencido de que el poeta ha sabido comprender mejor que nadie la urdimbre de su propia sociedad y las fuerzas que, a la vez que la mantienen viva y la impulsan, terminarán igualmente por destruirla. Ahora bien, para comprender mejor esto, conviene precisar un poco más la situación del texto dentro del proceso fenomenológico.

Para ello, tengamos en cuenta que el principio dinámico que impulsa la organización social lo sitúa Hegel en la "lucha por el reconocimiento"[2]. Sin entrar a detallar este principio dinámico, cuya estructura ha sido examinada con harta frecuencia desde muy diversas perspectivas, voy a fijarme en los que considero sus aspectos fundamentales. El ser humano, que se sabe distinto de su

1 Cabe recordar aquí el libro de Jacques Taminiaux: *La nostalgia de Grecia en el amanecer del idealismo alemán.*

2 Consideraciones muy significativas sobre el tema pueden leerse en Acosta (2010).

animalidad inmediata, busca objetivar esa convicción mostrándose superior a la vida, pero esa objetivación de su certeza solo puede tener sentido para otra conciencia que se halle en iguales condiciones, es decir, solo puede lograrse mediante el reconocimiento por parte de un igual. No le basta, entonces, con poner en riesgo su propia vida para mostrar que está por encima de ella, sino que necesita contar para ello con el reconocimiento de sus semejantes. Los seres humanos no luchan solo para asegurar su sobrevivencia, como pensaba Hobbes, pero tampoco son naturalmente sociables, como pensaba Locke, sino que luchan a muerte entre sí, pero no solo para asegurar el sustento, sino sobre todo para lograr que se los reconozca como tales, es decir, como no siendo meros animales. En esta forma explica Hegel la "insociable sociabilidad" de los seres humanos, de la que hablara Kant, que se necesitan unos a otros, pero pareciera que se necesitaran precisamente para guerrear entre sí. Lo que sucede es que solo en y mediante esa lucha por el reconocimiento logran certificar y certificarse de su condición humana, elevada, gracias a la conciencia, por encima del estado de simple animalidad. La conciencia es así a la vez principio de superioridad y fuente de un profundo conflicto, lo que, en términos de Hegel, podría caracterizarse como un verdadero "destino" (*Schicksal*).

Sabemos también cómo entiende Hegel la superación de ese "estado natural" de conflicto, tan semejante y a la vez tan diferente del "estado natural" hobbesiano: la servidumbre y el trabajo son el camino hacia la liberación frente a la naturaleza al someterla y ponerla al servicio del hombre, con lo cual se supera también el miedo a la muerte que constituye la cadena por la cual el siervo se halla atado a su amo. Se lleva así a cabo una doble liberación de la autoconciencia: frente a la naturaleza y frente a los poderes humanos que la subyugan. Ahora bien, si dejamos a un lado una serie de consideraciones que, a pesar de su interés, nos apartarían de nuestro propósito, podemos ver que el concepto que orienta el avance de la conciencia singular hacía los fundamentos que la hacen posible es la objetivación de la razón en el mundo. En otras palabras, objetivar la razón en el mundo significa configurar un mundo de relaciones entre seres humanos que se reconozcan como tales, a saber, como sujetos libres capaces de asumir sus propios destinos. En la búsqueda de sus

fundamentos conceptuales, tal como lo hace la conciencia en la *Fenomenología*, ella descubre que su propósito es configurar un mundo en el cual logre su anhelado reconocimiento, mundo que vendría a ser así la objetivación de la razón.

> Tomemos en su realidad —dice Hegel— esa meta que es el *concepto*, el cual ya nos ha salido al paso, a saber, la autoconciencia reconocida que en la otra autoconciencia libre tiene su certeza de sí misma y en ella precisamente su verdad (*Ph.* 194).

En otras palabras, tratemos de entender hacia dónde avanza la conciencia en su proceso de conocerse a sí misma, y esa meta será precisamente el *concepto* que orienta sus pasos; concepto que, como dice Hegel, es "la autoconciencia reconocida que en la otra autoconciencia libre tiene así su propia certeza, y precisamente en ella su verdad". Y, para que lo comprendamos de manera adecuada, nos aclara luego que si hacemos que salga a la luz (*herausheben*) el espíritu interior presente allí, veremos aparecer "en este concepto *el reino de la eticidad" (Ph. 194)*; reino que, como sabemos, configura una sociedad de individuos libres.

La búsqueda de reconocimiento, nos está diciendo Hegel, es el motor y la meta que impulsa a los seres humanos a organizarse en sociedad, y por ello las configuraciones sociales se hallan todas marcadas por ese elemento conflictivo que debe ser superado una y otra vez. Se trata de un conflicto que mantiene viva la estructura social, a la vez que amenaza constantemente con destruirla.

Si recordamos ahora que estas reflexiones se llevan a cabo dentro de la *Fenomenología*, es decir, como parte del proceso que sigue la conciencia moderna al examinar de manera sistemática las estructuras que la han hecho posible, lo que se nos quiere hacer entender es cómo el ser humano, en cuanto autoconsciente, necesita de una sociedad como ámbito para que su condición de individuo libre pueda ser realidad. "Porque —continúa Hegel— esta [la eticidad] no es otra cosa que la *unidad* espiritual absoluta de la esencia de los individuos en la *realidad* autosuficiente de los mismos" (*Ph.* 194).

Tratemos de desentrañar un poco esta formulación que suena un tanto sibilina. Nos dice que el reino de la eticidad, es decir, la sociedad en cuanto tal, es una unidad espiritual, lo cual no puede extrañarnos, y que es además absoluta, es decir, existe como entidad autónoma e independiente. Esa unidad está conformada por la esencia de los individuos, lo que tampoco puede resultar extraño habiendo escuchado lo dicho antes: pertenece a la esencia de los individuos el organizarse en sociedad. Ahora bien, es en esa sociedad donde los individuos alcanzan su autosuficiencia efectiva o su efectividad autosuficiente; en otras palabras, es en ella y por ella que llegan a ser en realidad lo que son: seres libres.

Hegel no ve inconveniente en considerar que la configuración social no solo pertenece a la esencia misma de los seres humanos, sino que constituye la objetivación de la razón, la existencia de esta en el espacio y en el tiempo:

> La razón es como la *sustancia* fluida universal, como la simple *cosidad*[3] inmutable, que de igual manera se dispersa en muchas entidades por completo autosuficientes, así como la luz en las estrellas como puntos innumerables que brillan por sí mismos (Ph. 194).

Por lo tanto, únicamente en la sociedad y por la sociedad los individuos pueden alcanzar la autosuficiencia que los caracteriza, y la razón es la que les otorga consistencia como individuos. El pensamiento de Hegel, en contraste con el de Hobbes o el de Kant, no considera que los individuos sean entidades últimas, autónomas, que *además* necesitan de los otros y de la sociedad, sino que *en realidad* no pueden ser tales individuos sino en y mediante su organización social: frente a una antropología que cabría llamar *nominalista*, tenemos aquí una claramente *racionalista* o *idealista*. El yo no puede concebirse sino desde un nosotros o, dicho en otros términos, la sociedad no es el

3 Hegel llama *cosidad* (*Dingheit*) a aquello que hace que una cosa, en su sentido más abstracto, sea una cosa; así, la razón es aquello que le otorga a la sociedad el carácter de cosa, de algo que está ahí y permanece.

resultado de la unión de individuos autónomos que la constituyen mediante un pacto de convivencia, sino la condición de posibilidad de esos mismos individuos en cuanto autónomos.

Voy a dar de nuevo un salto, dejando de lado consideraciones sin duda del mayor interés, pero en las cuales no podemos detenernos, para concentrar la atención en nuestro objetivo: comprender la concepción que tiene Hegel de la sociedad o del "reino de la eticidad", a fin de penetrar en el significado que tiene para él la figura de Antígona como imagen que nos permite ver a la vez la esencia de la sociedad griega y el germen de su desintegración; desintegración que, como sabemos, no significa su simple desaparición, sino su "superación" (*Aufhebung*), es decir, su desaparición para convertirse en elemento a la vez negado y presente, o presente en cuanto negado, de la historia cultural que lo ha de suceder. Las tensiones que caracterizan a la sociedad griega, y que están en la base de toda organización social verdadera, es decir, de toda organización social que busque regirse por criterios racionales, se hallan a la vez negadas y presentes, o presentes en cuanto negadas, en todas las organizaciones posteriores que han venido surgiendo a partir de ella.

Ahora bien, para comprender ese "reino de la eticidad" es importante tener en cuenta que su concepto se hace claro para la conciencia como resultado de las contradicciones a las que conduce una reflexión ética como la kantiana, que se apoya de manera unilateral en la razón pura, en la razón del individuo que reflexiona sobre sí misma. Tenemos así un aspecto a la vez desconcertante y del mayor interés para entender la manera como procede la reflexión en el seno de la *Fenomenología*. Es claro que no se trata de una reflexión de carácter histórico, como ya lo hemos señalado, sino de una reflexión de la conciencia sobre su propia configuración; pero esta configuración es el resultado de una historia cultural que ha ido depositando en ella sus diversos estratos de significación. Por eso no debe resultarnos extraño que las figuras

históricas hagan su aparición acá y allá, aunque no sigan un orden estrictamente cronológico[4].

El resultado de una ética como la kantiana es un individualismo llevado hasta sus últimas consecuencias, en el que la razón, en su autonomía, pretende poder deducir las normas de su comportamiento a partir de sí misma, y en ese ejercicio de autoengendramiento se llega hasta el extremo de su propia negación: el individuo que reflexiona como individuo termina negándose en la universalidad de un sujeto moral anónimo como el kantiano. La idea básica de la crítica al individualismo, inherente a la ética de la pura razón, es que dicha razón viene a convertirse a la vez en legisladora y en crítica de su misma legislación, en una suerte de juez y parte en la configuración de las normas para su comportamiento. De ahí el carácter formal y, por lo mismo, vacío de esa doctrina ética: porque la razón tiene que legislar, pero tal como sucede con toda legislación que pretenda determinar la acción humana, tiene que ser concreta, es decir, referida a un aquí y un ahora; de modo que, al pretender hacerlo, cualquier ley particular va a caer bajo la crítica inmisericorde de esa misma razón abstractamente universal. En otras palabras, entre el carácter universal de la razón que legisla y el carácter singular del ser humano que actúa no aparece ninguna mediación que permita establecer un verdadero silogismo, como diría Hegel.

Y es precisamente ahí donde Hegel sitúa la raíz de las contradicciones que se producen entre lo singular y lo universal, entre lo privado y lo público. Será necesario, por lo tanto, establecer tal mediación, ya que sin ella la reflexión racional termina por negarse a sí misma y el Estado liberal termina por desintegrarse. Entre el individuo singular y el Estado universal deberá aparecer, en el mundo moderno, la sociedad civil como mediadora. Sin embargo, antes de llegar a ello, la historia deberá cumplir algunas etapas previas.

---

4 Sobre esto pueden verse: *El tiempo y las experiencias de la conciencia* y *La estructura de la Fenomenología del espíritu* (Díaz 1986, pp. 31-93).

Es bueno detenernos un momento a examinar esta idea silogística de la lógica hegeliana, y me refiero aquí a su lógica en general, es decir, a su manera de pensar y de articular el discurso, y no propiamente a sus doctrinas lógicas en particular; aunque es claro que en ellas debemos encontrar en su momento la fundamentación de estas reflexiones. Me refiero a que la estructura de la realidad, pensada como un proceso de procesos y no como una red de realidades estáticas que además tendrían la propiedad de entrar en movimiento, tiene que ser pensada siguiendo la estructura lógica de lo que es un proceso en general. En otras palabras, una realidad "heracliteana" debe pensarse como un proceso puro, como un total devenir en el que aquello que parece ser "cosa" o "sustancia" no viene a ser más que un momento más o menos pasajero o consistente, pero un simple momento. Ahora bien, piensa Hegel: un proceso tiene siempre un punto de partida, un punto de llegada y un término medio, es decir, tiene la estructura formal de un silogismo en el que dos términos extremos son a la vez identificados y distinguidos por el término medio. Esta es la razón de pensar la realidad toda como un silogismo de silogismos[5].

Ahora bien, comprender la sociedad como el fundamento de realidad para los individuos libres significa retornar en el tiempo a la cultura griega como primera manifestación, para Hegel, de un verdadero "reino de la eticidad", de una sociedad de individuos libres. Para mostrar la articulación conceptual de ese retorno, Hegel señala, al final del complejo capítulo dedicado a la razón, que esta se configura a la vez como legisladora y como juez de esa misma legislación (razón legisladora y razón que examina las leyes, es decir, Kant). Ahora bien, dice Hegel:

> La esencia espiritual [la sociedad] es sustancia real [realidad concreta] porque esas [dos] maneras [es decir, la razón que legisla y la que examina las leyes] no valen cada una por sí, sino solo como superadas [como meros momentos], y la unidad, en

5 Ver los parágrafos finales de la *Enciclopedia* (§ 574-577), donde Hegel resume mediante tres silogismos, en forma puramente conceptual (especulativa), lo que significa la filosofía como conocimiento de la totalidad en cuanto tal.

> la que ellas son solo momentos, es el sí-mismo de la conciencia que, a partir de aquí, es puesto en la entidad espiritual y la hace efectiva, plena y autoconsciente (*Ph.* 235).

Para entender estas últimas palabras debemos tener en cuenta que nos hallamos en el paso de la conciencia individual a la conciencia colectiva o intersubjetiva; porque, con la moral kantiana, la conciencia individual ha llegado a su pleno desarrollo conceptual hasta el punto de haber agotado su sentido y haberse convertido en una conciencia universal. El individuo moral kantiano tiene que obrar como un universal: "Obra únicamente según aquella máxima que tú puedas a la vez querer que se convierta en una ley universal" (*Fundamentación*, BA 52), reza el imperativo categórico. Con ello, el desarrollo fenomenológico da un gran salto, al pasar de lo singular a lo colectivo, de la razón al espíritu, por lo cual el análisis deberá recomenzar su recorrido en un nivel superior. Se trata del "sí-mismo de la conciencia que, a partir de aquí, es puesto en la entidad espiritual [la sociedad o la eticidad] y la hace efectiva, plena y autoconsciente".

Hegel pasa, entonces, a considerar las figuras de la conciencia colectiva, es decir, de la sociedad, que para él tienen su primera figura paradigmática en la Grecia clásica, como ya tuvimos ocasión de señalarlo. Las sociedades anteriores en la historia se caracterizaban porque en ellas solo era libre uno o unos pocos, mientras que todos los demás eran siervos.

En el seno de una sociedad como la griega, que busca guiarse por los dictados de la razón, viene a darse un comienzo real de reconocimiento, de modo que en ella el acto de legislar y el examen de las leyes vienen a ser momentos de su unidad orgánica, ya que allí la conciencia ha entrado a forma parte como tal, es decir, como autónoma, de esa entidad espiritual, es decir, de la sociedad. Lo que caracteriza a una tal sociedad es que en ella los individuos están presentes no solo, o no principalmente, como meros singulares, sino como universales, como ciudadanos dotados de razón e iguales en pleno derecho.

Esta relación inmediata de los universales con la sociedad como lo universal trae como consecuencia que la sociedad misma sea percibida como "una ley eterna, que no tiene su fundamento en la voluntad de este individuo, sino que es en y para sí[6] la pura voluntad de todos absoluta que tiene la forma del ser inmediato" (Ph. 235). En otras palabras, la sociedad no es percibida como una creación humana, sino como una realidad autónoma, válida por sí misma, atemporal, que expresa, sí, la voluntad de todos, pero tiene la forma de algo dado de antemano. Hegel tiene cuidado en señalar que una ley así no implica para la autoconciencia una obediencia "a un señor cuyos mandatos fueran un capricho, y en los cuales ella no se reconociera", sino que sus leyes "son pensamientos de su propia conciencia absoluta que ella misma tiene de manera inmediata" (Ph. 235). Al subrayar la palabra tiene, Hegel hace notar que la autoconciencia sabe que participa de la conciencia colectiva absoluta que ha elaborado esa ley eterna, pero que ella misma no es tal conciencia. Y al señalar que los tiene de manera inmediata, está indicando que poseen un carácter natural o simplemente dado, que deberá ser superado. Por otra parte, la relación de cada conciencia con esa ley no es propiamente una fe, "porque la fe —dice Hegel— también ve ciertamente la entidad [en la que cree], pero como algo ajeno", mientras que "la autoconciencia ética, por la universalidad de su sí-mismo, es una de manera inmediata con la entidad [a la que obedece]" (Ph. 235). En otros términos, por su calidad de ciudadano libre no percibe la norma de conducta colectiva cono algo ajeno que se le impone desde fuera, sino como parte de su propia naturaleza, de su propia esencia.

Recordemos las palabras de Antígona, donde aparece la frase que cita Hegel a este propósito, y que constituyen el clímax de la confrontación con Creonte. Ella sabe que va a ser condenada por haber quebrantado la prohibición de enterrar a su hermano, pero sabe igualmente que tenía que cumplir ese deber aunque le costara la vida:

---

6 La expresión alemana "en y para sí" (*an und für sich*) corresponde en español a "por sí misma", solo que Hegel suele jugar con el sentido de esos términos, y por ello conviene traducirla al pie de la letra.

> No fue Zeus el que los ha mandado publicar [los decretos a los que ella obedece y por cuya obediencia se ha visto acusada], ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los humanos. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. *Estas no son de hoy, ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde han surgido*. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno (Antígona, 450-459; el resaltado es propio).

El hilo conductor que guía la reflexión de Hegel, en este paso fundamental de la *Fenomenología*, es que un examen a fondo de la estructura de la conciencia moderna viene a culminar en la ética kantiana y en sus inevitables contradicciones, por tratarse precisamente de la más acabada comprensión del individuo en cuanto realidad absoluta o válida por sí misma. Ahora bien, cuando un concepto agota su significación, permite ver con claridad sus propios límites y la necesidad de superarlos. La contradicción fundamental de esa ética se encuentra en la separación original que establece entre las dos funciones de una razón puramente formal que pretende ser legisladora universal, pero que, en virtud de su propia lógica, se ve reducida a no ser más que examinadora de leyes que le son dadas y en cuyo origen ella no ha tomado parte. Y la superación de esa contradicción viene a darse cuando ambos momentos, el legislativo y el crítico, logran reconciliarse en la unidad superior de una sociedad desde la cual la conciencia existe en realidad como tal. Una verdadera ética, nos está diciendo Hegel, no puede construirse a partir de una pura razón abstracta, sino que tiene que elaborarse en diálogo con las normas y costumbres de una verdadera sociedad conformada por ciudadanos con iguales derechos. Que el legislar y el examinar las leyes se hayan mostrado como nulos, significa que ambos, tomados de manera singular y aislada, son solo *momentos* inconsistentes de la conciencia ética; y el movimiento en el que se presentan tiene el sentido formal de que es la sustancia ética —la sociedad— la que se manifiesta a través de ellos.

La sociedad integra, entonces, los dos momentos, el legislador y el crítico, es decir, aquel por el cual la razón legisla y aquel por el cual juzga la leyes que ella misma elabora, y el movimiento en el que ambos se hacen presentes como momentos hace ver que una tal sociedad es una entidad consciente, es decir, que no obedece a un proceso ciego, sino que sus configuraciones responden a una lógica.

Si mi comprensión del texto es la correcta, lo que Hegel nos está haciendo ver es que, dentro de una entidad espiritual de ciudadanos libres, aun en el caso tan precario e inicial como lo fue la Grecia clásica, las normas de conducta deben ser consideradas en principio como normas racionales, en el sentido de que cuentan con lo que podríamos llamar una “presunción de racionalidad”, es decir, deben considerarse como racionales mientras no hayamos demostrado lo contrario; y, además, que solo en esa sociedad resulta posible ejercer la verdadera libertad. En ello consiste precisamente la articulación lógica que conecta los dos grandes escenarios de la *Fenomenología*, el de la conciencia singular y el de la conciencia colectiva: únicamente sobre el trasfondo de una verdadera sociedad resulta posible comprender el significado último de la conciencia humana, así como su estructura tanto cognoscitiva como volitiva.

Considero conveniente insistir en que, en el paso que se lleva a cabo entre el final de la razón, es decir, la figura de la individualidad, y el comienzo del espíritu, es decir, la eticidad, puede verse claramente cómo la *Fenomenología* no avanza siguiendo un recorrido histórico, aunque las figuras históricas estén siempre presentes como figuraciones de las experiencias que examina la conciencia. Por eso no debe extrañarnos que al finalizar el desarrollo de la “individualidad”, donde se examina la doctrina moral kantiana, se pase a considerar, en el espíritu, la articulación de la sociedad griega; porque Hegel ha venido examinando las experiencias de la conciencia individual, cuya manifestación más elevada la ofrece esa moral kantiana, y va a pasar entonces a considerar los fundamentos de esa conciencia individual que se hallan precisamente en la configuración de la sociedad cuyos orígenes encuentra en Grecia.

Las dos leyes

Para analizar la estructura de esa entidad ética que fue la sociedad griega y descubrir el sentido de la contradicción que se halla en su misma naturaleza, Hegel comienza señalando que "el Espíritu en su verdad simple es conciencia y desdobla sus momentos" (*Ph.* 240), lo que para un lector de la *Fenomenología* resulta casi un lugar común: ser conciencia o ser consciente es precisamente establecer la distinción entre la misma conciencia y su objeto, de modo que esa distinción no debe pensarse como una condición del acto de ser consciente, sino más bien como su resultado. Sobre esta verdad fundamental gira en buena medida la reflexión fenomenológica, o lo que cabría llamar la doctrina hegeliana del conocimiento. Heredada sin duda de Fichte, la tesis dice que el acto de conocer no consiste en la relación que se establece entre un sujeto preexistente al acto y un objeto igualmente preexistente, sino que, en el acto mismo por el cual la conciencia se constituye como tal, es ella la que "pone" el objeto como su otro; en otros términos, la distinción sujeto-objeto no es previa a la conciencia, ni la condiciona, sino que es su mismo resultado.

Ramón Valls Plana nos lo explica muy claramente:

> Hegel nos da la razón de toda división en el seno del espíritu. El espíritu se desdobla porque "es conciencia y desdobla sus momentos". Conciencia significa siempre oposición de subjetividad o certeza y objetividad o verdad. El espíritu es conciencia y tiene que devenir perfectamente autoconsciente (219).

Lo que va a poner en marcha ese desdoblamiento es la *acción* (*Handlung*), que se halla en el centro de la atención desde el comienzo del análisis del mundo ético, pero que a su vez merecerá una consideración particular en el segundo momento (La acción ética…), el cual desempeña el papel de término medio que conecta el mundo ético con el Estado de derecho, es decir, la *polis* griega con el mundo del Imperio romano.

El texto con el cual se inicia la consideración sobre la "eticidad" o "espíritu verdadero" es muy denso, y vale la pena analizarlo brevemente, porque presenta en forma muy condensada la dialéctica que va a desarrollarse a continuación. Voy a transcribirlo y luego trataré de explicarlo:

> La *acción* lo separa [al espíritu] en la sustancia y la conciencia de esa misma sustancia; y separa tanto a la sustancia como a la conciencia. La sustancia, como *entidad* y *fin* universal, se confronta a la realidad *singularizada*; el término medio infinito es la autoconciencia, la cual, siendo *en sí* unidad de sí misma y de la sustancia, se vuelve ahora *para sí*, reúne la entidad universal y su realidad singularizada, eleva esta última hasta aquella y obra éticamente, y hace descender aquella hasta esta y realiza el fin, [es decir,] la sustancia solo pensada; hace surgir la unidad de su sí-mismo y de la sustancia como *su obra*, y por ende como *realidad* (*Ph.* 240-241).

Aunque la formulación es muy abstracta, la idea general parece clara: la acción ética, es decir, aquella que se hace de acuerdo con la ley que constituye a la sociedad, confronta al ciudadano con la sociedad (conciencia de la sustancia y sustancia), de la misma manera como, gracias al acto de tomar conciencia, nos vemos confrontados al mundo como aquello que se yergue ante nosotros. Ahora bien, ese desdoblamiento no se lleva a cabo únicamente entre el ciudadano y la sociedad, sino igualmente en el uno y en la otra; en la sociedad, porque esta se muestra a la vez como realidad y como meta que debe alcanzarse, y en el ciudadano, porque este se ve a sí mismo como entidad *en sí*, es decir, como mero elemento de esa sociedad (sustancia) y como ser autoconsciente y activo en ella (para sí).

Ahora bien, en la confrontación de la sociedad con el individuo, el término medio que los une y los separa es la autoconciencia misma que, siendo, como hemos visto, simple unidad de sí misma y de la sociedad (ciudadano), toma distancia frente a la sociedad mediante su reflexión y actúa éticamente, al unificar la entidad universal o el fin con lo singular mediante un

doble movimiento: elevando la singularidad a lo universal, ya que no obra en su propio beneficio sino en el de la sociedad, y haciendo descender la universalidad abstracta o la idea de sociedad a la singularidad de su acción. Con ello, la sociedad, entidad puramente ideal o pensada, se realiza como fin, de modo que esa unidad de la conciencia con la sociedad viene a ser obra de la conciencia que de esa manera realiza la sociedad.

Voy a dejar de lado algunas consideraciones que presenta Hegel mediante las cuales busca conectar lo que está sucediendo ahora en el seno de la conciencia colectiva con lo que había sucedido antes, en el primer escenario, es decir, en la conciencia individual; y voy a fijar la atención en la manera como se configura esa división entre el ciudadano y la *polis* bajo la figura de las dos leyes, la humana y la divina.

El texto comienza por señalar cómo la comunidad o la esencia o entidad común (Gemeinwesen), al ser realidad ética consciente, es para el ciudadano (autoconciencia en general) su verdadera sustancia, "el espíritu absoluto realizado en la multiplicidad de las conciencias que están-ahí" (Ph. 242). Esta formulación no puede dejar de llamar la atención, ya que, en la terminología hegeliana, viene a decirnos que la sociedad es para los ciudadanos la realización de la entidad suprema (espíritu absoluto), especie de encarnación divina que, "en cuanto sustancia real es un pueblo y en cuanto conciencia real es ciudadano del pueblo" (Ph. 242). Sin embargo, no voy a detenerme a examinar estas formulaciones que tienen el aire de una religiosidad sin trascendencia, a la manera de Spinoza

Hegel señala cómo, al tratarse de una realidad espiritual, el mundo ético lleva en su seno una división fundamental entre universalidad y singularidad, entre sentido último y realidad concreta; división que se encarna en dos formas diferentes de ley, la divina y la humana. Esta última se presenta como una realidad consciente de sí misma mediante sus normas claramente expresadas, tiene la forma de su universalidad en la "ley conocida y la costumbre presente" y se encarna de manera singular en el gobernante. Frente a ella y sirviéndole de fundamento se halla "la ley divina", que configura "la *esencia*

inmediata y *simple* de la eticidad" (*Ph.* 242), y que, "en cuanto *universalidad* real, es una violencia contra el ser-para-sí individual", es decir, obliga a los singulares a obrar en contra de sus intereses particulares.

Conviene tener en cuenta, para evitar confusiones frecuentes en la interpretación de Hegel, que las realidades espirituales no se distinguen entre sí como cosas, una por completo diferente de la otra, sino en forma especulativa, es decir, de tal manera que cada una se refleja en la otra y la contiene (*speculum* = espejo). "Esto no debe extrañarnos —comenta Valls Plana—, porque ya nos ha avisado Hegel que todas la divisiones del espíritu no son adecuadas, sino que un extremo o polo abarca siempre al polo opuesto" (1994, p.221).

Ahora bien, si la singularidad en la cual se encarna la ley humana es el gobernante como legislador y guardián de las leyes, la singularidad en la que se encarna la ley divina es la familia como comunidad ética natural.

Oigamos la explicación que nos da Hegel acerca de la diferencia entre el ámbito de lo público y el ámbito de lo privado, diferencia que desembocará a la confrontación entre las leyes de la ciudad y las leyes ancestrales:

> Por lo tanto, si la esencia o entidad común (*Gemeinwesen*) es la sustancia ética en cuanto obrar real consciente de sí, entonces el otro lado tiene la forma de la sustancia inmediata o entitativa. Esta última es así, por un lado, el concepto interno o la posibilidad universal de la eticidad como tal, pero tiene igualmente en ella, por el otro lado, el momento de la autoconciencia. Esta, al expresar la eticidad en ese elemento de la *inmediatez* o del *ser*, o al expresar una autoconciencia *inmediata* como esencia y también como ese sí-mismo en un otro, es decir, una esencia o entidad común *ética inmediata,* es la *familia* (*Ph.* 242).

Ensayemos una traducción de este lenguaje tan conceptual y abstracto a uno más cercano y concreto. Por una parte, dice el texto, tenemos que la sociedad como esencia o entidad común (*Gemeinwesen*) tiene un aspecto consciente

y uno natural. En el primero se elaboran las leyes de la *polis*, mientras que el otro tiene a su vez dos caras, una abstracta, que Hegel llama "el concepto interno o la posibilidad universal de la eticidad como tal", es decir, la idea misma de sociedad, y otra cara concreta o autoconsciente que, al expresar la eticidad de manera inmediata o al expresar un modo de ser consciente a la vez singular y colectivo, viene a ser la familia. Para expresarlo en forma todavía más sencilla, podemos decir que la familia es la forma más simple e inmediata del ser social, o, para decirlo en lenguaje tradicional, la familia viene a ser la sociedad en potencia, o el "germen" de la sociedad.

Según esta forma de analizar la conformación de la sociedad, el conflicto al que conducen la dos leyes, la humana y la divina, la consciente y la inconsciente, la mediada y la inmediata, cuando se ponga en marcha la acción humana, será entre la familia y el gobierno, o, más en general, entre las costumbres ancestrales representadas por Antígona y las normas estatales representadas por Creonte.

En este conflicto hay dos aspectos que Hegel busca resaltar, siguiendo el texto de la tragedia, y para los cuales elabora una peculiar justificación. Se trata de que la familia venga a ser la guardiana del deber con los muertos, y de que la mujer, como hermana, sea la responsable por el cumplimiento de ese mismo deber. En el primer caso, la argumentación señala que la familia, como entidad ética, no está conformada por las relaciones meramente naturales entre sus miembros, "porque lo ético es en sí *universal*", y aunque la relación entre sus miembros es "de Naturaleza, es esencialmente también un espíritu, y solo como entidad espiritual es ética. Habrá [entonces] que ver en qué consiste su peculiar eticidad" (*Ph.* 243).

Como lo ético es lo universal en sí o en principio, la relación ética entre los miembros de la familia no es el mero sentimiento o el amor; y si bien es cierto que esa eticidad descansa sobre las relaciones de los miembros singulares con el todo familiar, y que "el fin peculiar y *positivo* de la familia es el singular como tal", no puede tratarse de la acción de los miembros "según su *contingencia*, como ocurre, por caso, en alguna ayuda o servicio. El contenido de

la acción ética tiene que ser sustancial o entero y universal; por lo tanto solo puede referirse al singular *como un todo* o como universal" (*Ph.* 243).

Veamos, entonces, cómo explica Hegel que esa relación ética familiar, que esa acción de la familia sobre sus miembros, tenga como destinatario a quien ha fallecido:

> Por lo tanto, la acción que abarca la existencia entera del consanguíneo y lo tiene a él […] como su objeto y contenido, a *este* singular perteneciente a la familia como una entidad *universal* exonerada de la realidad sensible, es decir, singular, no concierne ya al *viviente* sino al *muerto*, quien, desde la larga serie de su estar-ahí disperso, se ha compendiado en la plena configuración única, y, desde la intranquilidad de la vida contingente, se ha elevado a la tranquilidad de la universalidad simple (*Ph.* 244).

Inspirado, sin duda, por la fuerza de la obra trágica de Sófocles, Hegel insiste una y otra vez en el sentido y la profundidad que tiene ese deber familiar de enterrar a los miembros difuntos, así sea de una manera simbólica, como en el caso de Antígona, que se redujo a arrojar algo de tierra sobre el cadáver de su hermano. Hegel está convencido de que el sentido de la tragedia apunta a elementos muy significativos y profundos en la constitución de la sociedad, y dejan ver las fuertes tensiones que la habitan. Tensiones, por lo demás, que forman parte imborrable de la experiencia colectiva de la cultura occidental. Un poeta con la fuerza de Sófocles tuvo que transmitir la experiencia profunda de su propia sociedad, de modo que sus recursos poéticos no pueden ser reducidos a simples creaciones de su fantasía, sino que dan a entender articulaciones profundas que no son accesibles a la simple vista.

La familia, como entidad ética o espiritual, debe luchar por erradicar todos los elementos naturales para sustituirlos con elementos de su propia creación, es decir, humanos. Se trata, como podemos ver, de manifestaciones concretas de esa lucha por el reconocimiento, de ese esfuerzo titánico de los seres

humanos por superar su condición de simples vivientes, de simples animales; lucha que atraviesa todo el texto de la *Fenomenología*.

La muerte es un acontecimiento natural, y la desintegración del cadáver por los elementos biológicos lo es igualmente, de modo que la intervención de los familiares busca suplantar esos procesos naturales con acciones de significación espiritual. Oigamos una vez más a Hegel:

> Esa universalidad a la que llega el singular como *tal* es el *puro ser, la muerte*; es el *haber-llegado-a-ser inmediato y natural*, no el obrar de una conciencia. Por eso la obligación del miembro familiar es añadir este aspecto, para que también su último *ser*, este ser *universal*, no pertenezca únicamente a la Naturaleza y se quede en algo irracional, sino que sea algo *hecho* y se afirme en él el derecho de la conciencia. O el sentido de la acción es más bien que, puesto que en verdad la tranquilidad y universalidad del ente autoconsciente no pertenecen a la Naturaleza, se elimine la apariencia de ese acto que la Naturaleza se ha arrogado y se restituya la verdad (*Ph.* 244).

Creo que estos pasajes son suficientemente claros para quien se detenga a considerarlos con atención. Revelan la profunda impresión que ha debido causar en Hegel la lectura de la tragedia de Sófocles, en la cual busca desentrañar el sentido profundo que mueve la acción de los participantes; porque la muerte se halla presente allí en un doble sentido: en la obligación que mueve a Antígona a rendirle ese último homenaje a su hermano muerto, obligación que ella asume, a su vez, a sabiendas de que su cumplimiento, al transgredir la orden dada de no enterrar a quienes hubieran muerto luchando contra la ciudad, le acarrearía su propia muerte. Por cumplir el deber con el muerto ella enfrenta su propia muerte.

Valls Plana ve en ello, creo que con buenas razones, un reflejo del espíritu cristiano que orienta la argumentación hegeliana:

> Una vez más podemos observar aquí la idea central, típicamente cristiana, que preside el desarrollo hegeliano. Combate una afirmación inmediata de lo singular. La verdadera singularidad subsiste solamente en lo universal, pero para insertar al individuo en la universalidad espiritual y real es necesario que el individuo se someta a la muerte. Una muerte, empero, que no es definitiva, sino que significa una resurrección, porque reintegra al singular al suelo de la universalidad real que lo sustenta (1994, p.224).

Sin embargo, considero que esa "resurrección", a la que alude Valls Plana, no debe entenderse en un sentido estrictamente cristiano, porque no parece haber indicios en la obra hegeliana de una verdadera fe en la "resurrección de la carne", tal como la anuncia la doctrina tradicional del cristianismo.

Ahora bien, en cuanto al segundo aspecto que Hegel se propone resaltar en el conflicto que marca la eticidad griega, a saber, que le corresponde a la mujer como hermana el cumplimiento de ese deber con los muertos de la familia, la argumentación se apoya igualmente sobre el carácter ético de la unidad familiar. Ese carácter ético le sirve para justificar la superioridad de la relación entre hermano y hermana (Polinices y Antígona) sobre las otras dos relaciones familiares: la de esposos y la de padres e hijos. En estas dos últimas, aunque también éticas y por lo tanto espirituales, se mezclan elementos naturales tales como el deseo, el amor o el vínculo biológico, los cuales determinan una desigualdad entre los términos relacionados y le otorgan a la relación un carácter pasajero, ya que su eje central son los hijos cuyo destino se halla por fuera de la relación familiar.

Sin entrar a examinar las detalladas consideraciones que hace Hegel a este respecto, y que darían pie a un interesante análisis de su concepción de los géneros, recojamos las conclusiones centrales en una larga cita:

> La relación sin mezcla se da entre *hermano* y *hermana*. Ellos son la misma sangre, pero que en ellos ha llegado a su *tranquilidad* y *equilibrio*. Por eso no se desean, ni tampoco el uno le

> ha dado al otro ese ser-para-sí, ni lo ha recibido, sino que son mutuamente individualidades libres. Por lo tanto, lo femenino, como hermana, tiene el supremo *presentimiento* de la entidad ética; no llega hasta la *conciencia* y la realidad de la misma, porque la ley de la familia es la esencia que-es-*en-sí, interior*, que no se halla en la luz de la conciencia, sino que se queda en sentimiento interior y en lo divino despojado de realidad (*Ph.* 247).

No viene al caso examinar en detalle la forma en la que Hegel analiza el papel de la mujer en esta relación, y precisar si ese papel se halla condicionado por la estructura de la sociedad griega, o si es considerado por él como inherente a la naturaleza femenina. En todo caso, y acorde con la visión de muchos de sus contemporáneos sobre la Grecia antigua, se trata de un mundo con características idílicas, en el que reina un sereno equilibrio entre sus fuerzas contrapuestas:

> El todo es un tranquilo equilibrio de todas las partes, y cada parte es un espíritu nativo que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la tiene dentro de sí, porque él mismo se halla en ese equilibrio con el todo (*Ph.* 249).

Sin embargo, Hegel se muestra ajeno a una visión romántica que pretendiera ver la sociedad griega como un paraíso perdido y que añorara ese pasado irrecuperable. Lejos de caer en la añoranza, la considera solo como una primera etapa que tenía que ser superada, y busca descubrir precisamente el origen de su desintegración que debía hallarse en el interior de su misma naturaleza, en su misma esencia. La superación hacia etapas superiores de organización social, aunque no por ello más felices, se lleva a cabo en virtud de las tensiones internas que tiene toda sociedad, y que, como nos lo había anunciado desde un comienzo, entrarán a ejecutar su labor demoledora en el momento en que sus dos polos contrapuestos se pongan en acción.

Jean Hyppolite lo ha expresado de manera muy clara, a la vez que ha proyectado la desintegración que está por venir:

> La ciudad antigua, donde el ciudadano se eleva de manera inmediata a la universalidad, y la familia antigua, donde el sí mismo singular es salvado de la muerte misma y conservado en su singularidad universal, forman una bella totalidad donde lo universal y lo singular todavía no se oponen. La sustancia es allí como pueblo una sustancia individual, no es todavía una sustancia abstracta —el destino— que se opone a los individuos. El sí mismo no es todavía allí singularidad negativa, exclusión de todo lo otro, sino que se halla presente solo como una sombra, como la sangre de la familia. Estos son los dos momentos que se van a desarrollar hasta la oposición; el destino en su noche vendrá a ser el que devore las individualidades del reino ético, y esas individualidades, al perder su carácter inmediato, llegarán a ser el sí mismo abstracto de las personas (1946, p. 336).

La acción ética o la desintegración

En el centro mismo de esa contradicción estará presente la autoconciencia individual que buscará ser reconocida por una sociedad en la que la negatividad que caracteriza a la individualidad no es tenida en cuenta. El texto nos los dice, al comenzar a examinar "la acción ética, el saber humano y divino, la culpa y el destino":

> Pero tal como está constituida la oposición en este reino [de la eticidad], la autoconciencia no se ha presentado aún en su derecho como *individualidad singular*: ella vale en él, por una parte, solo como *voluntad universal* y, por la otra, como *sangre* de la familia; *este singular* vale únicamente como la *sombra irreal* (*Ph.* 251).

El texto es claro y señala cómo, en esa eticidad inmediata, el individuo como tal no ha obtenido su verdadero reconocimiento. Para ello entrará en juego la acción como intervención del singular como tal, del individuo, según rezaba ya el antiguo adagio: *actiones sunt suppositorum* (las acciones corresponden a los sujetos). Ahora bien, como el individuo no obtiene en ese mundo ético el debido reconocimiento, su presencia no podrá ser sino perturbadora. Basta recordar la figura de Sócrates, el "tábano", tal como nos la dejó plasmada Platón.

Esa colisión se produce en la sociedad griega, dice Hegel, porque los elementos contrapuestos (las dos leyes), que se acreditan y se complementan mutuamente para establecer el equilibrio de la *polis*, entran en acción:

> [El acto] perturba la tranquila organización y movimiento del mundo ético. Lo que en este último aparece como orden y concordancia de sus dos entidades, cada una de las cuales acredita y completa a la otra, se convierte, por el acto, en un paso *de contrapuestos* en el que cada uno demuestra ser más la anulación de sí mismo y del otro que su acreditación; se convierte en el movimiento negativo o en la necesidad eterna del horroroso *destino* que devora, en el abismo de su *simplicidad*, tanto la ley divina como la humana, así como también a ambas autoconciencias en las que estos poderes tienen su estar-ahí, y para nosotros pasa al *ser-para-sí absoluto* de la autoconciencia puramente singular (*Ph.* 251).

El proceso de desintegración social que Hegel atribuye, como he dicho, a la irrupción del individuo singular en el ambiente paradisiaco del mundo ético es experimentado por sus actores, o por quienes lo padecen, como una fuerza ajena y superior, como un "destino" que no logran comprender. Pero "para nosotros", es decir, para quienes con Hegel y gracias a él nos es dado comprender el sentido de lo que está sucediendo, se trata en realidad del paso necesario desde la tranquilidad de la eticidad inmediata a la afirmación unilateral y abstracta de la pura autoconciencia, es decir, a la afirmación del

sujeto individual que, como en el caso del Imperio romano, se va a encontrar perdido y anónimo en su igualdad meramente jurídica frente a un Estado de derecho universal e igualmente abstracto.

Fiel a su principio fundamental según el cual todo proceso o movimiento busca superar una inmediatez de carácter natural para convertirla en una mediación de carácter racional o espiritual, y orientado por la búsqueda de reconocimiento, es decir, de negación de todo lo natural para sustituirlo por una acción humana —dos modalidades de una misma forma lógica—, Hegel señala una doble inmediatez que caracteriza al mundo ético y que será destruida por la irrupción de lo individual. Por una parte, la decisión inquebrantable con la que cada una de las dos conciencias involucradas sabe de su deber y lo cumple sin atender a las consecuencias, y, por la otra, la distribución natural de las funciones entre los dos sexos: "Ahora bien, la conciencia ética sabe qué es lo que tiene que hacer; y está decidida a pertenecer ya sea a la ley divina o a la humana" (*Ph.* 252). Porque, al no tener conciencia del carácter absoluto de su singularidad, como la tienen los hombres modernos, acepta como un destino el deber que su respectiva ley le impone y con el cual se identifica sin hesitación.

La contradicción entre una y otra se fundamenta, entonces, en la "*decisión* inmediata" que cada una asume para sí, descartando a la otra, y en el hecho de que esos "poderes éticos" se vuelven reales precisamente en autoconciencias concretas:

> Ahora bien, dado que la eticidad, por un parte, consiste esencialmente en esta *decisión* inmediata y por lo tanto para la conciencia solo una de las leyes es la esencia, y que, por otro lado, los poderes éticos son reales en el *sí-mismo* de la conciencia, estos *adquieren* el significado de *excluirse* y *contraponerse*; en la autoconciencia ellos son *para sí*, mientras que en el *reino* de la eticidad son únicamente *en sí* (*Ph.* 252).

Las palabras finales de esta cita son un ejemplo claro de la diferencia que establece Hegel entre *ser-en-sí* y *ser-para-sí*; en el primer caso se trata de una realidad que está ahí pero no es efectiva, es decir, que está en potencia, mientras que en el segundo caso esa misma realidad se hace efectiva, pasa, dirían los escolásticos, de la potencia al acto. Las tensiones que mantenían al mundo ético en equilibrio inestable, pero tranquilo, irrumpen con la acción humana y se convierten en fuerzas autodestructivas. Por eso, cuando esas dos leyes, encarnadas en sujetos individuales (Antígona y Creonte), se enfrenten, cada una ve en la otra la injusticia. Para la conciencia que cumple lo mandado por la ley divina, Antígona, la acción del gobernante se percibe como "violencia", mientras que para la conciencia que obedece a la ley humana, Creonte, la acción de enterrar al familiar muerto aparece como desobediencia y tozudez.

El conflicto adquiere así el carácter de una verdadera tragedia, porque ambos poderes contrapuestos tiene su propia razón, su propia justificación racional, pero resultan ser incompatibles. Una y otra son conciencias éticas que no obran por un interés personal:

> Su absoluto derecho consiste en que, al obrar de acuerdo con la ley ética, no encuentran nada diferente en esa realización a no ser el cumplimiento mismo de esa ley, y el acto no muestra algo diferente de lo que es el actuar ético (*Ph.* 253).

Resuena aquí la dura fórmula kantiana para caracterizar una acción moralmente correcta: obrar el deber únicamente por el deber.

Ahora bien, para entender mejor la dialéctica que orienta el carácter destructor de la acción del individuo sobre el tranquilo mundo ético, conviene tener en cuenta dos aspectos que Hegel combina y que vienen a determinar en forma muy peculiar su comprensión de un tema particularmente complejo y significativo en el análisis de la cultura occidental cristiana, a saber, la culpa. Se trata de la lucha por el reconocimiento como hilo conductor de la acción humana, y de cómo ese reconocimiento se lleva a cabo mediante la superación o negación de la naturalidad, es decir, de lo simplemente dado

No cabe duda de que el concepto de culpa, tal como aparece dentro de la cultura griega precristiana, presenta características que no parecen compaginarse con la comprensión cristiana del mismo. ¿Por qué Edipo se considera culpable de la muerte de su padre y de haber cohabitado con su propia madre, siendo que ambas acciones fueron ejecutadas por ignorancia? ¿Y por qué Antígona, al menos en la interpretación que hace Hegel, acepta ser culpable al enterrar a su hermano Polinice, cuando obra en obediencia al mandato de su propia ley? Sin embargo, lo que puede desconcertarnos aún más es lo que dice Hegel en el párrafo que presento a continuación:

> La *culpa* no es la indiferente entidad ambivalente de que el acto, tal como se halla *realmente* a la luz del día, pueda ser un actuar de su sí-mismo o no, como si con el actuar pudiera conectarse algo exterior y contingente que no perteneciera al actuar, aspecto por el cual el actuar no sería entonces culpable. Sino que el actuar es él mismo ese desdoblamiento de ponerse a sí para sí y, frente a este, poner una ajena realidad externa; que tal realidad sea, pertenece al actuar mismo y es por medio del mismo. Por eso, inocente es únicamente el no-actuar como el ser de una piedra, ni siquiera el de un niño (*Ph.* 254).

El texto comienza rechazando la idea de que los actos humanos puedan ser o no ser conscientes, puedan ser actos que por algo ajeno a ellos, como sería la intención del sujeto que los hace, pudieran declararse inocentes. Todo acto humano, por el solo hecho de serlo, va acompañado del sí mismo, de la conciencia del sujeto que lo ejecuta. De ahí concluye Hegel, si entiendo bien el texto, que toda acción humana por el solo hecho de serlo implica una culpa, y es esto lo que él cree poder leer en las tragedias griegas, al menos en las dos a las que hace expresa referencia en los textos que comentamos: Antígona y Edipo Rey. Tanto Hyppolite como Valls Plana, y a su manera también A. Kojève, han tratado de entender esto al señalar una distinción entre el concepto de culpa que aparece aquí y el que vendrá a hacerse presente con el cristianismo.

Es posible que esta manera de leer el texto pueda validarse en parte, pero yo quisiera más bien invertir los términos y ver en ello una reinterpretación del concepto cristiano de culpa a la luz de la conciencia griega, porque es esta última la que le sirve de hilo conductor a Hegel para el análisis de la acción ética, con lo cual busca combinar, como hemos visto, dos elementos: que el móvil más radical de las acciones humanas es la búsqueda de reconocimiento, y que ese reconocimiento se logra mediante la negación de todo lo natural, de todo lo simplemente dado. La acción humana, cuando es en verdad humana, es decir, ética, o sea, cuando es resultado de una reflexión sobre el deber, es una afirmación del sujeto que implica una ruptura con el orden natural y una irrupción en ese orden universal para someterlo a la singularidad del sujeto. Y es precisamente esa inevitable ruptura la que se halla en el origen del concepto de culpa; culpa, viene a decir Hegel, que adquiere entonces el significado de delito, "porque, como simple conciencia ética, se ha dirigido hacia una de las leyes, mientras que ha negado la otra y la ha infringido con su acto" (*Ph.* 254).

No se trata, entonces, de un libre albedrío indiferente y ambivalente, como algo añadido a la acción y que podría disculparla. Eso, a los ojos de un convencido "spinocista" como Hegel, no puede darse. Es el obrar humano como tal el que se vuelve culpable, porque se trata de la afirmación absoluta y excluyente del individuo singular frente a la universalidad de la ley. ¿Quién no escucha aquí los ecos del rigorismo moral kantiano, que cubre con un manto de sospecha todas las acciones humanas por la posibilidad de que no hayan sido hechas por el puro respeto al deber por el deber, es decir, por lo puramente universal?

Lo que resulta realmente extraño y debe llamar nuestra atención es que, mientras que Spinoza concluía, a partir de la negación del libre albedrío, que no existe en realidad la culpa, que el arrepentimiento no es una virtud y que el hombre en realidad es inocente con aquella inocencia que parece caracterizar a una antropología "pagana", es decir, no cristiana; Hegel, en cambio, deduce la consecuencia contraria: el hombre, precisamente por no tener un libre albedrío en el sentido tradicional del término, es decir, por no poder obrar en

contra de los dictados de su conciencia, es culpable, porque con ello transgrede el orden universal. Esto solo puedo comprenderlo desde la perspectiva de una racionalización del concepto cristiano de "pecado original": el ser humano, por su finitud, es un ser limitado cuya acción no puede menos de someter la universalidad de la ley que rige el orden del mundo a su limitada capacidad de acción. Es en este sentido que el ser humano es pecador por su misma naturaleza de ser finito.

Ahora bien, este esfuerzo de Hegel por reducir a términos racionales un concepto como el de pecado original, y buscar integrarlo con el racionalismo spinocista que niega el concepto mismo de pecado, resulta muy cuestionable, porque, para la teología cristiana, se trata de una doctrina revelada en el sentido estricto del término, es decir, no reducible a términos racionales, ya que solo puede conocerse porque Dios se ha dignado darla a conocer al ser humano. La doctrina del pecado original apunta a señalarle a los seres humanos que no pueden pretender cumplir con su deber moral sin la ayuda indispensable de Dios, sin la gracia, de modo que por sí mismos son incapaces de obrar bien. Es en este punto donde Lutero sitúa el meollo mismo del mensaje cristiano.

Ahora bien, si quitamos el elemento de revelación, la interpretación de Hegel se vuelve problemática, aunque podría tal vez leerse a la luz de la conclusión a la que parece llegar, por su parte, otro gran racionalista como es Leibniz, de que el pecado no puede ser más que el subproducto de una inevitable finitud de la criatura, el reconocimiento de que la acción humana no puede adecuarse por sí misma a los cánones de una ley universal, porque el sujeto que la ejecuta debería poder disponer de un conocimiento infinito que no está en sus manos alcanzar. Cuando obramos, tenemos que hacerlo en gran parte a ciegas, tratando de ser tan racionales como nos sea posible, sabiendo siempre que no estamos en condiciones de llegar a conocer si en realidad eso era lo que deberíamos haber hecho.

Entiendo que Hegel busca sintetizar a su manera la inocencia pagana, tal como la entendió Spinoza con su racionalismo consecuente, y la culpabilidad

cristiana, que ha sido sin duda una de las fuentes principales del carácter absoluto que ha adquirido el ser humano como individuo. Porque alguien que es capaz por sí mismo de obrar sin ninguna limitación ajena, ni siquiera la de su propio entendimiento, es porque posee una voluntad infinita o ilimitada que, como lo dijera Descartes, nos hace semejantes a Dios. Pero esa síntesis o reconciliación dialéctica implica negar el concepto de pecado, tal como lo ha concebido la mayor parte de la tradición cristiana, para convertirlo en la conciencia de la finitud, y reinterpretar la necesidad de la gracia, para entenderla como la conciencia de esa misma insuperable finitud, con lo cual nos vemos remitidos, ya sea a una aceptación heroica de esta, como parece proponerlo Nietzsche con su ateísmo, o a reconocer que el sentido último de los seres humanos se halla más allá de ellos mismos, como parece proponerlo Hegel con su teísmo racionalista.

Esta manera extraña, y sin duda novedosa, de entender el obrar humano es la que lleva a Hegel a interpretar el clamor de Antígona como reconocimiento de una culpabilidad de la cual solo puede ser consciente *a posteriori*, una vez ejecutado el acto y en virtud del sufrimiento que el mismo acarrea: “Porque sufrimos, reconocemos que hemos cometido una falta”[7].

7 En realidad, el texto de Sófocles permite diversas lecturas, algunas de las cuales no parecen adecuarse a la interpretación que ofrece Hegel. Debo esta aclaración a la oportuna indicación del colega Alfonso Correa.

4. Lo absoluto del saber absoluto*

El propósito de este escrito es relativamente sencillo: busca examinar el sentido que le otorga Hegel a su concepto de “saber absoluto”, con el cual titula el capítulo final de la *Fenomenología del espíritu*, analizándolo desde una doble perspectiva. Por una parte, como respuesta a la búsqueda, suscitada por Descartes, de un saber que se halle exento de toda posible duda; “saber absoluto”, en este sentido, vendría a significar un saber que se fundamenta a sí mismo, un saber que no necesita de una ulterior justificación. Absoluto tiene, entonces, un sentido claramente etimológico: se trata de un saber que no depende a su vez de otro saber, que se halla *suelto* (*ab-solutum*), es decir, que a la vez que constituye el fundamento de todo otro saber, él mismo es, en alguna forma, su propio fundamento.

Pero, por otra parte, “saber absoluto” tiene también un sentido religioso, ya que el capítulo desempeña la función de síntesis dialéctica de los dos capítulos anteriores titulados, respectivamente, “Espíritu” y “Religión”. El primero, el espíritu, dicho en términos muy generales, corresponde al proceso de culturización (*Bildung*) de Europa a partir del mundo griego, y el segundo,

---

* Una primera versión de este texto fue publicada en *Eidos*, revista de filosofía de la Universidad del Norte, Barranquilla, 11, 2009, pp. 10-34.

al desarrollo de la religión como la autoconciencia propia de cada cultura, como la forma en que cada cultura plasma sus más elevados ideales. Desde esta perspectiva, el "saber absoluto" corresponde a la puerta de entrada a la filosofía o al sistema filosófico; sistema que debería desarrollarse luego de la *Fenomenología*, y al cual esta servía de introducción. En este saber, la religión es *superada*, en el sentido hegeliano de la palabra (*Aufhebung*), es decir, suprimida a la vez que elevada y conservada. En otras palabras, en ese saber la religión llega a su culminación al elevarse por encima de sí misma, y al hallar, en esa nueva forma, su verdadera realización, es decir, el sentido pleno de su esencia. Esa superación lleva a cabo, según la dinámica del movimiento dialéctico, la síntesis entre espíritu y religión, es decir, que la trascendencia que caracteriza a lo religioso se integra con la inmanencia propia de lo cultural. Veremos en qué sentido se lleva a cabo dicha síntesis.

Ahora bien, el saber absoluto como última figura de la conciencia no ha dejado de suscitar cuestionamientos por parte de los comentaristas del pensamiento hegeliano, al ver en ella una pretensión que resulta a todas luces exorbitante: la pretensión de un "saber absoluto" vendría a significar, por una parte, que la filosofía habría llegado a su culminación, al haber alcanzado un conocimiento situado más allá de toda crítica; y, por otra, que la religión habría llegado a su fin, al haber sido absorbida plenamente por el saber especulativo. En uno y otro caso cabe muy bien pensar en un claro exceso especulativo por parte de Hegel.

Una presentación general de esta clase de críticas podemos encontrarla en el excelente artículo de Luis Eduardo Gama, titulado "El camino de la experiencia: la *Fenomenología del espíritu*", donde, luego de hacernos una muy clara exposición de la obra y de resaltar el papel central que juega la experiencia en el pensamiento hegeliano, se refiere al final del movimiento de la conciencia, es decir, al saber absoluto. Señala cómo se han presentado dos interpretaciones de esta última figura de la conciencia. Mientras que para algunos significa "una prueba del carácter cerrado del sistema hegeliano, impermeable a formas de experiencia históricas distintas a las que Hegel analizó"; otros, en cambio, señalan que "no puede haber un cierre definitivo o un *telos* sustancial

del sistema, en una filosofía que insiste de una manera tan radical en la autonomía del pensamiento” (Gama, 2008, p. 165).

Es cierto que Gama no toma partido por ninguna de las dos interpretaciones, aunque señala:

> El agudo análisis hegeliano de la experiencia humana no pierde en profundidad o pertinencia por el hecho de que quizás Hegel, movido por el prejuicio metafísico de una razón absoluta totalizadora, hubiese hecho concluir la experiencia en un punto determinado (Gama, 2008, p. 165).

Y en términos parecidos se expresa Heidegger, cuando, al describir la conflictiva relación entre Hegel y Schelling, y el disgusto de este último por la crítica hecha a su pensamiento en el texto de la *Fenomenología*, nos dice:

> Hegel, por el contrario, ha reconocido siempre las grandes ejecutorias del amigo más joven, que una vez había llegado a ser famoso antes que él. Esto tampoco ha debido costarle mucho, años después, pues él se sabía en posesión del sistema absoluto del saber absoluto, y desde esa posición de todas las posiciones podría dejar valer también a aquellos que él tenía por secundarios (Heidegger 1985, p. 15).

En otras palabras, Hegel habría llegado a creerse en posesión de un saber que estaría por encima de todos los saberes y que, por su carácter “absoluto”, se hallaría exento de toda posible crítica, a la vez que estaría en condición de criticar todo otro saber y señalarle su lugar relativo dentro de aquel. Las experiencias humanas habrían llegado a su fin, y con ellas la filosofía, de modo que a los pensadores venideros solo les cabría la suerte de repetir una y otra vez lo ya logrado. El sistema de pensamiento que se desarrollaría a continuación de la *Fenomenología* vendría a ser así el sistema por excelencia, un saber de lo real que nunca podría ser superado en ninguno de los sentidos de este término.

Sin embargo, es claro que esa interpretación del significado de "saber absoluto" no puede menos que contradecir de manera flagrante no solo la insistencia hegeliana en la autonomía del pensamiento, sino igualmente y sobre todo el carácter histórico de este. Tal vez ningún filósofo anterior a él haya tenido tan clara conciencia de que su pensamiento se hallaba radicalmente condicionado por el tiempo histórico de su aparición. Mal podría él pensar en un final de este que clausurara toda apertura hacia un futuro impredecible.

Creo que una lectura serena del pensamiento hegeliano nos permite señalar que el sentido de un saber absoluto solo puede ser el de un saber que ha alcanzado la conciencia humana en un momento dado de su desarrollo histórico, y que constituye un hito imprescindible en ese mismo desarrollo; hito que a la vez que corona los esfuerzos del pasado, establece un punto de partida para los desarrollos posteriores. Hegel, como muchos de sus contemporáneos, estaba convencido de que en su momento histórico se hallaba asistiendo a la terminación de un largo periodo cuyos orígenes se situaban en Jerusalén y en Atenas. Ya no se trataba de una peripecia más en la ya larga historia de Europa, sino de la ejecución de su acto final. ¿Qué vendría después? Es algo que Hegel se negaba a predecir, convencido, como estaba, de que la filosofía solo podía mirar hacia el pasado, ya que al buscar la verdad sin concesiones, solo podía hallarla allí donde ya la historia se había consumado. Lo que ha sucedido es verdadero sin remedio y no da lugar para predicciones o suposiciones, sino que está ahí para ser comprendido; mientras que el porvenir pasa de manera inexorable por la voluntad de los seres humanos, de modo que su resultado viene a ser por completo impredecible para la razón. Esta solo puede saber que, una vez que haya acontecido, ese futuro será igualmente comprensible.

Es en este sentido, y solo en este, como Hegel puede hablar de manera coherente de un final de la historia y, correlativamente, de un saber absoluto. Al hacer el balance de la historia pasada, a la cual puede contemplar desde un mirador excepcional como el de la Revolución francesa, cuya significación, a los ojos de Hegel, marca el comienzo del fin de la historia europea, él cree poder señalar un nuevo saber alcanzado por la conciencia a lo largo de ese recorrido: un saber para el cual la realidad no puede ser comprendida sino

como autoconciencia, para el cual toda objetividad debe entenderse como un momento de la subjetividad como tal.

Ahora bien, un vez que hemos formulado así el objeto de dicho saber, si bien es cierto que parece escapar a los excesos en que parecía caer, no deja, sin embargo, de causar honda extrañeza. ¿Cómo así que la realidad debe ser entendida como autoconciencia? ¿Acaso la realidad no es precisamente, como lo había señalado muy bien Descartes, lo otro del sujeto, lo otro de la autoconciencia? ¿Cómo pretende Hegel dar un salto desde el sujeto hasta la realidad sin ningún intermediario, cuando Descartes, para superar ese abismo que él mismo había labrado con su duda radical, se había visto obligado a buscar apoyo en la veracidad divina, sin lograrlo? (AT VII 34 y ss.). Recordemos su prueba de la existencia de Dios, y la certera objeción presentada por el teólogo Antoine Arnauld, el llamado "círculo cartesiano" o "círculo de Arnauld" (ver Hoyos, 2001).

Es cierto que para entender todo el significado de la tesis hegeliana acerca de un saber absoluto haría falta recorrer con paciencia el largo camino que nos presenta la *Fenomenología*, desde la experiencia ingenua de un saber inmediato hasta la comprensión especulativa de su radical inversión en la cual consiste ese saber absoluto. Sin embargo, ello no debe ser óbice para que intentemos comprender al menos los rasgos generales de la tesis que Hegel se propuso sustentar, a saber, que la realidad tiene la forma de la subjetividad, de modo que entre el sujeto que piensa y la realidad pensada no existe ningún abismo, sino una verdadera identidad dialéctica, es decir, una identidad que no descarta la diferencia, sino que la asume como su propio elemento. Es precisamente por ese acto de ruptura o de separación que establece la conciencia gracias a su acto reflexivo, en virtud del cual ella se pone como lo otro de la realidad y pone la realidad como lo otro de sí, que esa misma realidad despliega su forma de autoconciencia.

Dicho en otros términos, no se trata propiamente, como pensó Descartes, de que la conciencia trate de alcanzar un mundo que le es ajeno precisamente porque ella misma lo apartó de sí mediante su reflexión; se trata de que el

sujeto, al tomar conciencia del sentido de su acto reflexivo gracias al cual él se pone a sí mismo y pone la realidad como su otro, comprenda que es en él y por él como la realidad está tomando conciencia de sí. El saber especulativo no es un esfuerzo de un sujeto por apropiarse de un objeto que le es ajeno, sino el acto mediante el cual la realidad misma, en el sujeto y por el sujeto, toma conciencia de sí y expone la forma de su propio devenir. Este es el sentido del saber "especulativo", es decir, especular o reflexivo.

Para comprender mejor esto tendremos que precisar algunos conceptos y tratar de encadenarlos de manera coherente, con lo cual analizaremos el primer sentido del "saber absoluto", es decir, su sentido epistemológico u ontológico. En este primer sentido, saber absoluto significa un saber fundamental para el cual lo que es tiene la forma del pensamiento, en otras palabras, para el cual existe una identidad diferenciada entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, a la manera de un espejo.

Como lo hemos señalado antes, Hegel desarrolla su argumentación tomando como punto de partida nuestro saber espontáneo, inmediato, ingenuo, al que llama "certeza sensible". Se trata de la convicción espontánea que tiene la conciencia en el momento mismo de confrontar la realidad; ella considera que esa realidad se halla compuesta de entidades singulares únicas e irrepetibles, de modo que cada una es ella misma y nada más, y su propia afirmación implica la negación de todo otro. Sin embargo, al analizar este pretendido saber, hallamos que las cosas solo pueden ser dichas, solo podemos referirnos a ellas, en la medida en que se muestran como poseedoras de cualidades comunes, de determinaciones que expresamos con términos de carácter universal: mesa, silla, madera, etc. Expresado en términos hegelianos, al reflexionar sobre la realidad, esta a su vez se reflexiona sobre sí misma al diferenciar en sí un núcleo interior, al que llamamos *sustancia*, y una serie de determinaciones o cualificaciones que constituyen sus *predicados*. Las cosas se muestran así como verdaderos singulares universalizados, es decir, son cosas singulares que tienen a su vez un doble carácter universal. Por una parte, su núcleo interior o "sustancia", aquello que las constituye como un "esto", es en realidad algo abstracto, igual en todas las cosas por su misma indeterminación: todas

las cosas son un "esto". Y, por otra parte, sus cualidades o predicados, con los cuales se caracteriza ese "esto", son a su vez determinaciones de carácter universal compartidas por diversos objetos posibles: "esto es una silla", "esto es una mesa".

Estos universales singularizados, o singulares universalizados, son los que conocemos con el término genérico de *cosas*. Ya no se trata de singulares únicos, sino de ejemplares de diversas clases o conjuntos: mesas, sillas, etc. Al acto mediante el cual la conciencia capta ya no singulares únicos, sino singulares universalizados, lo llama Hegel *percepción*. Pero la percepción, como la certeza sensible, tiene también su propia contradicción. Cuando examinamos esas cosas, nos percatamos de que en realidad implican una contradicción profunda: si sus cualidades son predicadas de un esto (por ejemplo, *esto* es una silla), ¿qué viene a ser propiamente ese *esto*? Como lo había mostrado con mucha razón Hume, ese *esto* no es en realidad nada más que una proyección del sujeto que conoce, mediante la cual establece un sujeto virtual de las determinaciones o predicados que se le atribuyen. La pretendida sustancia de las cosas, o se reduce a sus determinaciones universales, o desaparece cuando se la considera como distinta de ellas. De ahí que la realidad deba ser concebida por el pensamiento científico no como compuesta de cosas, de entidades independientes, sino de fuerzas que se entrecruzan y entrechocan. A esa nueva perspectiva de la conciencia, que considera el mundo o la realidad ya no como un conjunto de singulares únicos e irrepetibles, ni tampoco como un entramado de cosas interrelacionadas pero estables, sino como un completo "juego de fuerzas", la llama Hegel *entendimiento* y corresponde al conocimiento que solemos llamar científico.

Una vez que la realidad —que nos parecía en un primer momento sólida, y nos lo sigue pareciendo cuando no reflexionamos sobre ella— se nos ha desleído entre las manos al tratar de comprenderla, y se nos ha convertido en un indetenible juego de fuerzas contrapuestas y de una infinita complejidad, Hegel considera que la conciencia se halla preparada para dar un giro radical en su manera de confrontar el mundo; porque una realidad que se muestra como puro movimiento, en la cual nada es consistente ni estable,

sino radicalmente pasajero, no puede por sí misma llegar a tener sentido, ya que su precariedad ontológica se reduce a un mero presente inasible. Sentido solo podrá llegar a tenerlo para un sujeto que, al tener conciencia de su propia permanencia a través del tiempo, es capaz de hacer que surja un sentido en esa realidad radicalmente pasajera.

Examinemos esto con un poco más de atención. Si la realidad es movimiento y este solo existe en el mero presente, resulta claro que su consistencia ontológica es, por decirlo de alguna manera, mínima. Una realidad pasajera, cuya existencia se reduce a la mera exigüidad del presente, no alcanza por sí misma a tener sentido alguno, porque su pasado ya no es y su futuro no es todavía. Para que surja un sentido será necesario que su pasado y su futuro sean, por decirlo así, recuperados, recogidos y proyectados, de modo que sobre ese trasfondo surja el sentido de dicho pasar. Y es esto lo que solo puede acontecer gracias a un sujeto que tenga conciencia. No es que la realidad no tenga sentido, y que la conciencia se lo otorgue, sino que solo puede llegar a tenerlo para una conciencia que lo haga real; en la realidad misma, dicho sentido solo existe de manera potencial, como una posibilidad que, gracias a la conciencia, se vuelve efectiva.

En forma muy resumida he presentado las tres primeras figuras de la conciencia, o las tres primeras “experiencias” que realiza la conciencia en su intento por comprender la realidad. Como lo he indicado, la conciencia primero ve dicha realidad como un conjunto de singulares únicos e irrepetibles, y a esta forma de conciencia la llama Hegel *certeza sensible*; luego la comprende como compuesta de singulares que pertenecen a diversas clases, y a esta figura la llama *percepción*; y finalmente la realidad se diluye en un mero juego de fuerzas ante la mirada de una conciencia a la que Hegel denomina *entendimiento.* Pues bien, comprender la necesidad de ese proceso, entender que la realidad no puede menos que desleírse entre nuestras manos cuando intentamos comprenderla, nos permite dar el primer paso hacia lo que habrá de ser ese saber absoluto que tratamos de examinar.

Es importante, cuando leemos la *Fenomenología*, que no perdamos de vista esta primera tríada de experiencias, porque constituye el punto de partida que marca todo el desarrollo posterior. Oigamos al mismo Hegel, cuando busca indicarnos el paso de la conciencia a la autoconciencia:

> El *avance necesario* de las anteriores figuras de la conciencia para las cuales lo verdadero era una cosa, algo otro que ellas mismas, expresa precisamente no solo que la conciencia de la cosa solo es posible para una autoconciencia, sino que únicamente esta última es la verdad de aquellas figuras (*Ph*.102)[1].

Para comprender todo el sentido de esta observación, debemos tener en cuenta algo que Hegel nos había señalado unas líneas antes. Al incontenible fluir de lo real lo entiende Hegel como el verdadero infinito o la verdadera infinitud, ya que implica la inmediata superación de todo límite, de toda determinación. Y nos dice:

> Es cierto que la infinitud, o esa absoluta inquietud del puro moverse a sí mismo, el que aquello que sea determinado de alguna manera, por ejemplo, como ser, sea más bien lo contrario de esa determinación, había sido ya el alma de todo lo anterior, pero únicamente en lo *interior* ha surgido ella misma libremente (*Ph*. 100).

Notemos, de paso, este concepto de infinitud, que no es lo inmensamente grande, lo inabarcable cuantitativamente, sino aquello que por su propia naturaleza niega todo límite, aquello que solo puede ser pensado de manera cualitativa. El absoluto movimiento es el verdadero infinito como puro moverse a sí mismo, porque pone las diferencias precisamente para negarlas.

1 Se cita la *Fenomenología* por la paginación de la edición de W. Bonsiepen y R. Heede (1980), que se encuentra igualmente en la traducción al español de Antonio Gómez (2010).

Ahora bien, la experiencia que hace la conciencia humana al buscar comprender la realidad la ha llevado inexorablemente a que esta se le muestre como un incontenible devenir, una realidad que bien podemos llamar *heracliteana*, en la cual todo fluye (*panta rei*), y que el entendimiento busca explicar mediante leyes. Pero esas leyes, mediante las cuales las ciencias nos explican la realidad, no pueden menos de resultar desconcertantes; porque las leyes en verdad no hacen otra cosa que transformar aquello que es puro movimiento en entidades fijas y discretas que presentan formas intemporales. En otras palabras, convierten lo totalmente fluido y circunstancial en algo fijo y permanente. La diferencia universal, es decir, esa "absoluta inquietud", dice Hegel,

> es expresada en la *ley* como la imagen *permanente* del inestable fenómeno. El mundo *suprasensible* es así un *reino tranquilo de leyes*, allende, es cierto, del mundo percibido, porque este presenta la ley únicamente a través del permanente cambio, pero [la ley] está igualmente *presente así* en él, y es su copia inmediata quieta (*Ph*. 91).

Si las leyes vienen a ser la verdad de un mundo en completo movimiento, ellas se muestran como entidades inmóviles, intemporales, como un "reino tranquilo de leyes". Pues bien, señala Hegel más adelante: "El *explicar* del entendimiento hace únicamente por el momento la descripción de lo que es la autoconciencia" (*Ph*. 100-101). La quietud de las leyes no es otra que la quietud de la conciencia gracias a la cual ese devenir incontenible adquiere significación.

Entender esto es de la mayor importancia, porque nos hace ver cómo esas leyes que, por decirlo así, fijan la realidad fluyente, la atrapan de manera consistente, haciéndonos ver la forma permanente que rige su mismo devenir; esas leyes, digo, son así la manifestación objetiva de lo que es la autoconciencia, es decir, "una certeza —dice Hegel— que es igual a su verdad, porque la certeza se es ella misma su objeto, y la conciencia se es ella misma lo verdadero" (*Ph*. 103).

Precisemos esto un poco más. Si la realidad es un incesante fluir incontenible, solo podrá adquirir consistencia y manifestar de esa manera el sentido de dicho fluir si disponemos de un punto de vista fijo, de un referente que se mantenga idéntico dentro del flujo mismo de ese devenir. Y ese punto fijo es precisamente la autoconciencia que, sabiéndose a sí misma como idéntica, sirve de punto de referencia para poder determinar el sentido de la realidad que fluye.

A ello precisamente se refería Kant con el concepto de "apercepción trascendental". Recordémoslo:

> A toda necesidad subyace siempre una condición trascendental. Por lo tanto, tiene que hallarse un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la pluralidad de todas nuestras intuiciones, por consiguiente, también de los conceptos de objetos [*Objecte*] en general y, consecuentemente, también de todos los objetos de la experiencia. Sin este fundamento sería imposible pensar objeto alguno de nuestras intuiciones, pues este no es más que aquello de lo cual el concepto expresa tal necesidad de síntesis (KrV A106).

Y remata en el párrafo siguiente: "Esta condición originaria y trascendental no es más que la *apercepción trascendental*"[2].

Ahora bien, si la conciencia que lleva a cabo las experiencias en la *Fenomenología* ha visto cómo la realidad objetiva se le deshacía entre las manos, esto la obliga a volver sobre sí para buscar en ella ese punto de apoyo del cual carece. De ahí que de esta conciencia de sí o autoconciencia nos diga Hegel:

---

2 Hemos seguido la traducción de la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento*, versión A, elaborada por Pedro Stepanenko (*Ideas y Valores*, Bogotá, 127, abril de 2005, pp. 99-126).

> Es la reflexión a partir del ser del mundo sensible y percibido, y esencialmente el retorno desde el *ser-otro*. Como autoconciencia es movimiento; pero en cuanto que diferencia de sí *únicamente a sí misma como* sí misma, entonces la diferencia es para ella *inmediatamente superada* como un ser-otro; la diferencia no es, y ella es solo la tautología carente de movimiento del: yo soy yo; en tanto que para ella la diferencia no tenga también la figura del ser, ella no es autoconciencia (*Ph*. 104).

En aras de la brevedad, y para no recargar demasiado nuestra reflexión, evitaré entrar en una serie de detalles que, si bien son de gran importancia para la comprensión de la propuesta filosófica de Hegel, nos llevarían lejos de nuestro propósito. Solo resalto de esta cita dos puntos. El primero, que a la autoconciencia se llega a partir de la conciencia, como un retorno desde la exterioridad a la interioridad, pero precisamente la comprendemos como la condición de la conciencia. En otras palabras, llegamos a conocer la autoconciencia o a nosotros mismos como resultado de la conciencia, de conocer lo otro como otro. Pero nos damos cuenta de que esa autoconciencia era en realidad la condición de posibilidad de la conciencia. Llego a saber de mí porque sé de lo otro, pero descubro que mi saber de mí era en realidad condición de posibilidad del saber de lo otro. Y el segundo punto es que la autoconciencia es movimiento, dinamicidad, pero como diferencia que se niega para ser en realidad identidad: se sabe como identidad en el seno mismo de su indetenible devenir.

Creo que, con lo señalado hasta aquí, cabe entender, al menos de manera inicial, que la tesis según la cual la realidad debe ser pensada a la luz de la autoconciencia comienza a tener algún sentido. Sin la autoconciencia no resulta posible que la realidad adquiera significado alguno. Más aún, la solidez que los objetos de nuestro conocimiento parecen tener la reciben de la identidad que caracteriza a la autoconciencia. Pero Hegel pretende algo más, a saber, que esa realidad tiene en sí misma la estructura del yo, la estructura de la autoconciencia.

Y para entenderlo hay que introducir el concepto de "vida" como resultado de las consideraciones que acabamos de hacer, concepto que exige tener en cuenta cómo la realidad, que solo es comprensible mediante la autoconciencia en su carácter de lo otro de ella, tiene en sí misma una cierta consistencia:

> Ahora bien —dice Hegel—, el objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, *para nosotros* o *en sí* ha retornado por su parte dentro de sí, así como la conciencia por la suya. Mediante esta reflexión dentro de sí él ha llegado a ser *vida* (*Ph*. 104).

En otras palabras, la realidad pasajera es vida en la medida que en ella misma hay una cierta permanencia, una cierta continuidad. Pero, ¿de qué permanencia se trata? Precisamente de la permanencia de la vida: la realidad es pensada, entonces, como una realidad orgánica, viviente. Ahora bien, ¿cómo define Hegel la vida? Tenemos aquí una de esas formulaciones típicamente hegelianas que suelen repetirse hasta el cansancio, pero a las que pocos parecen prestarle verdadera atención:

> A esta infinitud simple o al concepto absoluto hay que llamarlo la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, que siendo omnipresente no se empaña ni se ve interrumpida por ninguna diferencia, sino que es más bien todas las diferencias, así como su ser suprimidas, que palpita por lo tanto dentro de sí sin moverse y tiembla dentro de sí sin estar inquieta (*Ph*. 99).

Y pocas páginas más adelante, cuando avanza en el análisis de lo que significa la autoconciencia, nos dice:

> La determinación de la vida, tal como se deriva del concepto o el resultado universal con el cual ingresamos a esta esfera, es suficiente para caracterizarla, sin que haya que desarrollar más su naturaleza a partir de allí; su círculo se cierra en los

> siguientes momentos. La *esencia* es la infinitud como el *haber-sido-superadas* todas las diferencias, el puro movimiento axial, la *quietud* de sí misma como de la infinitud absolutamente-inquieta; la *autosuficiencia* en la que las diferencias del movimiento se han disuelto; la esencia simple del tiempo que, en esta igualdad-consigo, tiene la sólida figura del espacio (Ph. 105).

Más que analizar estas formulaciones, es conveniente "rumiarlas", degustarlas, examinarlas con atención, ya que, en un lenguaje realmente paradójico, buscan que apreciemos lo que significa eso que solemos llamar *el misterio de la vida*.

En su libro *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*, nos explicaba H. Marcuse que la vida como movilidad es infinita, "porque nunca se acaba, nunca se agota, sino que se mantiene y es asumida en la *unidad* de lo viviente" (260). Y un poco más adelante añade:

> [La vida] no es un ente cualquiera entre otros, es más bien un *medium*, un medio para todo ente, en el cual todo ente es mediado, de tal manera que solo acontece en esa mediación; una "fluidez" que acarrea a todo ente, lo empapa y lo penetra todo, y como tal fluidez constituye precisamente la "sustancia de lo entitativo": aquello por lo cual lo ente viene a tener "consistencia". Y como tal fluidez universal, la vida no se agota, sino que permanece infinitamente igual a sí misma como auto-consistencia infinita (261-262).

Creo que, una vez establecido este concepto de vida como el movimiento que permanece siempre igual a sí mismo mediante la diferencia de sus momentos, podemos ahora dar un salto hasta el final de la *Fenomenología*, para entender la forma como el texto nos introduce en el saber absoluto.

Y para ello conviene tener en cuenta los tres grandes momentos que desarrolla ese mismo capítulo final bajo el título de "Saber absoluto"[3].

En primer lugar, se analiza "el contenido simple del sí-mismo que se muestra como el ser"; en otras palabras, se busca mostrar cómo el verdadero concepto de ser, de aquello que es en cuanto que es, tiene el carácter del sí mismo, de la autoconciencia. Luego se expone "la ciencia [la filosofía] como el autoconcebirse del sí-mismo", es decir, que el aforismo del templo de Apolo en Delfos, "conócete a ti mismo" (*gnothi seauton*), viene a ser, entonces, el verdadero conocimiento de lo que es. Y finalmente se muestra "el espíritu comprendido en su retorno a la inmediatez que está-ahí", es decir, que el saber absoluto no es otro que el modo de entenderse el sentido común, pero una vez que ha comprendido a fondo su verdadero carácter de fundamento. Para mi propósito, solo examinaré la primera parte, aquella en la cual se nos muestra cómo el verdadero ser debe comprenderse como autoconciencia, que viene a ser precisamente la tesis que he señalado al comenzar este escrito, y que no podía sino causarnos extrañeza.

Para ello, el texto comienza recordando algo que ya conocemos, a saber, que el carácter de objeto se muestra como algo que desaparece. Para mostrarlo, recorre de nuevo los pasos que hemos visto, pero interpretados ahora en el sentido de que el carácter de objeto no es otro que el resultado de la enajenación o exteriorización de la conciencia misma. Una formulación muy hegeliana de aquello que había dicho Hume: que la sustancia no es más que una proyección del sujeto fuera de sí. Esto, como decíamos, parece contradecir al sentido común, pero tiene sentido si caemos en cuenta de que los objetos no pueden ser objetos sino en la medida en que la conciencia los determina como tales. Ahora bien, determinarlos como objetos no significa únicamente recortarlos del conjunto de lo dado, delimitarlos frente a la totalidad de lo

3 Me refiero a las divisiones del texto que le fueron incluidas por el editor en la primera edición y que se encuentran en el "Índice del contenido", en la edición de Johannes Hoffmeister, p. 565 y ss., y en la traducción al español de Wenceslao Roces, pero que, como no provienen del mismo Hegel, no se hallan en otras ediciones.

que está ahí. Esa determinación implica igualmente fijarlos con respecto a la absoluta fluidez de lo real en cuanto tal. Si la realidad es un absoluto devenir temporal, radicalmente pasajero, la configuración de un objeto implica, por parte de la conciencia, que ella logre rescatarlo de ese incontenible fluir, lo que no puede hacer sino en la medida en que ella misma no sucumba a dicho devenir. La conciencia no escapa al devenir, pero, al diferenciarse a sí misma de sí misma, mantiene a la vez su propia identidad a través de él y, por decirlo así, lo domina.

Configurar un objeto significa, entonces, que la conciencia, al salir de sí misma y proyectarse fuera de sí, se despliega como el campo a la vez sincrónico y diacrónico que hace posible tal configuración. Oigamos una vez más a Hegel:

> *Para ella* [la autoconciencia], lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo tiene el significado positivo, o ella *sabe* esa nulidad del mismo, por una parte, porque ella misma se exterioriza, ya que en esa exteriorización *se* pone como objeto, o pone al objeto como ella misma, gracias a la unidad indivisible del *ser-para-sí*. Por otra parte, se encuentra allí igualmente este otro momento, que ella tiene esa exteriorización y objetividad superadas y retomadas dentro de sí, por lo tanto está cabe sí en *su* ser-otro como tal (*Ph.* 422).

Para la autoconciencia, el objeto ya no tiene el carácter de algo totalmente otro, ajeno y opuesto a ella, como lo veía Descartes, sino que se configura precisamente gracias a que ella se ha exteriorizado, ha salido de sí y se ha proyectado en lo otro, pero igualmente ha retornado a sí misma desde eso otro. La conciencia no se pierde en el mundo al exteriorizarse en él, sino que precisamente se recupera mediante ese mismo movimiento, al reconocer que el objeto en realidad no tiene más consistencia que aquella que ella le otorga.

Aquella certeza que Descartes había logrado por el camino abstracto de comenzar separando el acto de pensar de todos sus contenidos y sus formas para

quedarse con el mero acto que, al saber de sí mismo, no puede dudar de su propia existencia, Hegel la alcanza mediante el arduo trabajo de reflexión por el cual la conciencia examina en forma ordenada y sistemática sus propias experiencias. Ahora bien, a la diversidad del método corresponde una profunda diversidad en el resultado, porque, mientras que el *cogito* cartesiano se muestra como una certeza abstracta ajena a toda realidad, y se sitúa en un solipsismo del cual no podrá salir sin caer en un círculo vicioso —el ya señalado *círculo de Arnauld*—, el saber absoluto de Hegel se muestra enriquecido por todas las anteriores experiencias que le han permitido llegar hasta él.

Se trata de comprender cómo el saber especulativo, en el cual sujeto y objeto se identifican en su misma diferencia, como en un espejo (*speculum*), ya que se han mostrado como momentos inseparables del verdadero saber, abre el camino a una filosofía de verdad sistemática, que comienza por comprender cómo el verdadero ser tiene la configuración del yo, para expresarlo en término de Fichte. O, tal como hemos visto que fue subtitulada por el editor la primera parte del capítulo sobre el saber absoluto, se trata de comprender "el contenido simple del sí mismo que se muestra como el ser".

Como lo señala muy bien Johannes Hoffmeister, en la "Introducción del editor" que antecede a su conocida edición de la *Fenomenología*, Hegel retoma la tesis de Fichte acerca del ser, concebido bajo la figura del yo, pero con dos importantes diferencias. En primer lugar, ya no se trata de una historia de la conciencia exclusivamente *subjetiva*, de talante cartesiano, en la cual

> el saber se conquista a sí mismo y conquista sus parámetros solo a partir de sí mismo, de sus propias actividades, y no a partir de sus relaciones con la Naturaleza y con la Historia (porque, según Fichte, esa relación es *solo* una auto-posición del yo) (*Ph*. edición de Hoffmeister XXIII).

Y, en segundo lugar, no se lleva a cabo una mera *construcción deductiva* a partir de "conceptos estáticos", sino a partir de "una *reflexión viviente* que se

despliega por sí misma en un universo espiritual infinitamente configurado", como dice Hoffmeister citando al poeta Novalis.

Por su parte, Jean Hyppolite, el conocido traductor al francés y comentarista de la *Fenomenología*, nos dice en su libro *Lógica y existencia*:

> La cosa, el ser, no está más allá del pensamiento, y el pensamiento no es una reflexión subjetiva que sería extraña al ser. Esta lógica especulativa [la de Hegel] prolonga la lógica trascendental de Kant, exorcizando de esta el fantasma de la cosa en sí que se le aparecería a nuestra reflexión y que limitaría el saber en beneficio de una fe y de un no-saber. El saber absoluto significa la eliminación del principio de ese no-saber (1952, 3).

Por razones de tiempo, no me detendré a examinar la referencia que hace Hyppolite a la filosofía crítica kantiana, ni seguiré paso a paso el recuento de las figuras de la conciencia que lleva a cabo el texto de Hegel para recordarnos cómo el objeto de la conciencia fue convirtiéndose en un verdadero sí mismo. Creo que ya he indicado lo fundamental. Lo que me parece importante recalcar es cómo esta reconciliación entre la conciencia del objeto y la autoconciencia se lleva a cabo, tanto bajo la forma de lo en-sí como bajo la forma del para-sí, es decir, tanto bajo la forma de lo dado, de lo que está ahí, como bajo la forma de lo puesto, de lo establecido por la autoconciencia como su otro.

Tratemos de entender lo que esto quiere decir. Hegel hace notar que la conciliación del ser con la conciencia, o del objeto de la conciencia con la autoconciencia, se lleva a cabo, por una parte, en la Religión manifiesta, es decir en el cristianismo, y, por otra parte, en el Espíritu, es decir en el proceso de culturización de Europa. En la Religión, que tiene el carácter del para-sí por ser la autoconciencia del espíritu, esa reconciliación toma la forma del en-sí, es decir, se ofrece bajo la figura de un Dios que se ha hecho hombre; mientras que en el Espíritu, que tiene la forma de lo en-sí, dicha reconciliación se lleva a cabo bajo la forma del ser-para-sí, es decir, bajo la figura de la "autoconciencia moral" kantiana, de la cual nos dice Hegel:

> Esta sabe su saber en tanto que *esencialidad absoluta*, o al *ser* simplemente en tanto que la pura voluntad o saber; ella no es nada, a no ser esa voluntad y saber; a lo otro le corresponde solo ser inesencial, es decir, nada que sea *en-sí*, solo su cascarón vacío (*Ph*. 424).

Traduzcamos este análisis altamente conceptual a su efectuación en la historia de la conciencia. Lo que se busca mostrar es cómo la religión cristiana, en su pleno desarrollo conceptual, una vez que sus doctrinas fundamentales han podido ser comprendidas como conceptos acerca del sentido último de lo real, nos muestra cómo el ser humano, en la figura de Jesús, viene a ser la realidad objetivada de lo absoluto como sujeto; pero realiza esa objetivación bajo la figura de una realidad exterior a la conciencia. Mientras que la moralidad kantiana, por su parte, muestra cómo el sentido último del mundo se halla al interior mismo de dicha conciencia como puro deber, mientras que la realidad dada carece de todo sentido propio.

Conviene tener en cuenta que cuando Hegel analiza la religión cristiana, no utiliza el término tradicional de religión "revelada" (*geoffenbarte Religion*), sino que la llama "religión manifiesta" (*offenbare*), con lo cual pareciera estar refiriéndose ya no al cristianismo tradicional, sino a su versión luterana y liberal, elaborada por el pensamiento ilustrado, es decir, que ha pasado por la criba de la razón.

Ahora bien, aunque ambos lados, como los llama Hegel, es decir, la religión manifiesta y la moral kantiana, no se han unido todavía, deberán hacerlo:

> La unión de ambos lados no se ha mostrado todavía; ella es la que cierra esta serie de configuraciones del espíritu; porque en ella el espíritu llega a saberse no solo cómo es él *en sí* o según su *contenido* absoluto, ni solo como es él *para sí*, según su forma carente de contenido o según el lado de la autoconciencia, sino cómo es él *en y para sí* (*Ph*. 425).

Una vez más, tratemos de traducir estas formulaciones estrictamente conceptuales a un lenguaje más cercano a nuestra experiencia. Los dos extremos que Hegel busca reconciliar en el saber absoluto corresponden a los resultados alcanzados, por un lado, en el desarrollo de la conciencia intersubjetiva mediante la moralidad kantiana y, por el otro, en la religión manifiesta. Al primero se llega mediante la reconciliación de dos figuras contrapuestas: el hombre de acción, por una parte, que desde la precariedad de su conocimiento decide actuar aceptando la inevitable unilateralidad de su obrar y, por otra, la llamada por Hegel *alma bella*, figura del crítico que señala en toda acción humana esa misma unilateralidad excluyente, y que, refugiado en su crítica, se abstiene de comprometerse con la acción. La reconciliación de estas dos figuras, al reconocerse mutuamente como contrapuestas y a la vez necesarias, se lleva a cabo en el seno del Estado de derecho, y constituye la forma subjetiva del ciudadano que comprende cómo el sentido de su existencia se lleva cabo en la configuración histórica de tal sociedad.

Por su parte, el desarrollo conceptual de la religión cristiana o religión manifiesta presenta en sus doctrinas de manera objetiva cómo la comunidad creyente configura la plena realización de esa misma sociedad en su devenir histórico. De ahí que reconciliar ambos resultados venga a significar la superación del cristianismo, en el fuerte sentido que el término “superar” (*Aufheben*) tiene para Hegel. Se trata de *suprimir* la conciencia imperfecta que ve en una figura histórica del pasado, en Jesús, y en su vida, pasión y muerte, una figura externa a la conciencia, y no la manifestación objetivada de que el sentido último de la realidad, el verdadero Dios, lo constituye la humanidad como comunidad que, a lo largo de su historia, busca la realización de un verdadero Estado de derecho. Pero esa superación es también una *elevación*, ya que la nueva figura religiosa, configurada ahora por la comunidad creyente, le quita a la doctrina religiosa su carácter de exterioridad y facticidad, para convertirla en la tarea que deberá orientar nuestro quehacer. Y, a su vez, esa elevación significa una *conservación* de la religión cristiana y de la realidad moral reconciliada con ella, ya que una y otra cumplen, cada una a su manera, la tarea de llevar al ciudadano común a la comprensión práctica de sus funciones.

Con ello hemos señalado el segundo aspecto del saber absoluto, a saber, su relación con la religión. Creo que el sentido de la superación de la religión cristiana, considerada como religión manifiesta, nos quiere decir que, mientras que todos los dogmas religiosos pueden ser comprendidos como formulaciones de conceptos fundamentales hechas en un lenguaje propio de la imaginación, pero no por ello erróneo, hay uno en particular que brilla por su ausencia: la doctrina de la resurrección personal más allá de la muerte, formulada de manera drástica por el llamado Símbolo de los Apóstoles como la "resurrección de la carne". A esta Hegel no le dedica ninguna consideración particular; para él, el sentido de la vida humana es inmanente, se halla en el conocimiento o en la Ciencia, es decir, en la filosofía, y en la historia, es decir, en el servicio a la humanidad en su devenir histórico.

Hay dos argumentos más en la *Fenomenología* que parecen confirmar esta conclusión acerca de la religión que hemos derivado del concepto de saber absoluto, argumentos a los cuales solo voy a referirme en forma muy somera.

El primero lo encontramos al comienzo del capítulo sobre la Religión, cuando Hegel hace un recuento retrospectivo para mostrar cómo, en el camino de las experiencias de la conciencia, varias de las figuras tenían ya un carácter religioso: son aquellas en las cuales el sentido de la conciencia se halla situado en un más allá inalcanzable. Estas figuras se hallan presentes en todos los momentos recorridos, menos en uno. Para la *conciencia*, se trata del entendimiento y su mundo suprasensible o interior, es decir, el mundo de la leyes; para la *autoconciencia*, es la conciencia desventurada, figura del creyente que busca su sentido en un absoluto más allá; e igualmente en el *espíritu* se nos hace presente la religión en cada una de sus etapas: la religión del mundo subterráneo para los griegos, la fe que se contrapone a la Ilustración en el proceso de la cultura, y finalmente en la moral kantiana.

Hay, entonces, un solo momento en el cual, nos dice Hegel, no hay religión, y ese momento es la razón: esta, así como las figuras que le son propias, dice Hegel, "no tienen religión alguna, porque la autoconciencia de las mismas *se* sabe o *se* busca en el presente *inmediato*" (*Ph*. 443). En otras palabras, para la

razón, por su carácter hegemónico, no puede haber nada que se halle más allá de ella, que no esté sometido a las condiciones de su finitud; lección aprendida sin duda de Spinoza.

Pues bien, si nos fijamos ahora en la estructura general de la obra, vemos que los tres momentos iniciales: conciencia, autoconciencia y razón, se corresponden con los tres momentos finales: espíritu, religión y saber absoluto. Lo cual quiere decir que, mientras que el espíritu se corresponde con la conciencia y la religión con la autoconciencia, la correspondencia del saber absoluto es precisamente con la razón, es decir, con aquel momento del cual nos dice Hegel claramente que en él no hay religión. En otras palabras, para el saber absoluto no hay ninguna realidad originariamente trascendente, un Dios que pueda irrumpir, por así decirlo, desde fuera y revelarse. En este preciso sentido, para el saber absoluto no hay religión, no hay una trascendencia originaria, un más allá absoluto.

Por otra parte, hay un argumento adicional que encontramos en la bien conocida figura de la lucha por el reconocimiento, donde las dos conciencias del amo y del siervo se traban en una confrontación a muerte. Allí nos dice el texto que el siervo se halla sometido al señor por el temor a la muerte, y que, mientras ese temor no haya sido superado, no podrá liberarse definitivamente de su servidumbre. Ahora bien, ¿cómo se da esa liberación del miedo a la muerte, al que Hegel señala como "el señor absoluto"? (*Ph*. 114). Esa liberación se lleva a cabo mediante el trabajo: "Mediante el trabajo —dice Hegel—, ella [la conciencia del siervo] retorna a sí misma" (*Ph.* 114); y lo hace gracias a su doble significación; porque, al configurar el mundo, la conciencia trabajadora, en su misma singularidad, sale de sí misma,

> [y] la relación negativa con el objeto llega a ser la forma del mismo y algo permanente; precisamente porque, para el trabajador, el objeto tiene autosuficiencia. […] La conciencia trabajadora llega por ese medio a la intuición del ser autosuficiente *como [a la intuición] de sí misma* (*Ph*. 115).

Así, al configurar el mundo, al transformarlo a su imagen y semejanza, la conciencia se objetiva, adquiere permanencia. Pero esa acción de configurar el mundo tiene, por otra parte, un carácter negativo, porque con ella se destruye el miedo a la muerte. ¿Cómo? El texto nos ofrece una formulación a mi parecer no muy clara, pero que merece toda nuestra atención, ya que en ella se expresa nada menos que la forma de superar el miedo a la muerte, al que la religión cristiana contrapone precisamente la doctrina de la resurrección personal:

> Pero el formar [*Formieren*] no tiene únicamente este significado positivo de que la conciencia servil, como puro *ser-para-sí*, se vuelva *ente*[4]*; sino también el negativo en contra de su primer momento, del temor. Porque, en el formar de la cosa, la propia negatividad, su ser-para-sí, solo se le vuelve objeto porque supera la forma* contrapuesta entitativa[5]. Pero eso *negativo* objetivo es precisamente la esencia ajena ante la cual se había estremecido. Pero ahora ella destruye eso negativo extraño, *se* pone como tal en el elemento del permanecer; y por ello se vuelve *para sí misma*, un *ente para sí* (*Ph*. 115).

Hegel identifica el miedo a la muerte con la negatividad propia a lo otro de la conciencia, con el carácter natural de lo simplemente dado. La muerte se halla presente como la negación radical de nuestro ser para sí, como la suprema exterioridad, y en ello parece hacer eco a las reflexiones de Spinoza, para quien la negación de algo existente viene siempre de algo exterior. Y será precisamente el trabajo el que le suprima a esa exterioridad su carácter amenazante, de modo que en esa objetividad la conciencia solo se encuentre a sí misma. En otras palabras, el miedo a la muerte será superado en la medida en que el ser humano, habiéndole dado a la realidad su propia forma, habiendo transformado la realidad a su imagen y semejanza, se descubra a sí mismo

4 *Seiendes*: “lo que está siendo”, “ente”.

5 De nuevo tenemos el gerundio *seiend*, pero ahora como adjetivo.

en ella. “Trabajando —dice Valls Plana— [el siervo] destruye la naturalidad del objeto, esa naturalidad de la cual no quiso desprenderse para afirmarse solamente como autoconciencia superior a la naturaleza” (1994, p. 137).

Con ello creo haber argumentado de manera suficiente las dos tesis que me había propuesto sustentar en este escrito. Primera tesis: el saber absoluto es tal precisamente porque en él, como resultado de la historia del pensamiento, hemos llegado a comprender que la realidad solo puede ser concebida como un yo, como un proceso que se mantiene idéntico consigo precisamente gracias a la conciencia que, recuperando su pasado y proyectando su futuro, logra que ese devenir incontenible adquiera sentido. Este saber es absoluto en el sentido de que se fundamenta a sí mismo, ya que es un saber del objeto como idéntico con el sujeto, o un saber en el que sujeto y objeto configuran una identidad en su misma diferencia. Segunda tesis: ese mismo saber absoluto significa la superación definitiva de la religión, bajo la forma de religión manifiesta, porque el sentido de la vida humana no se halla en un más allá incomprensible o inaccesible, sino en la trascendencia del individuo en su comunidad, gracias a su participación activa en los procesos históricos.

5. Crítica de Hegel a Kant*

Introducción

Tomo como punto de partida un conocimiento general de la doctrina kantiana, tanto en lo que respecta a su teoría del conocimiento como en lo referente al análisis de la acción humana, para tratar de esbozar los rasgos principales de la crítica que llevó a cabo Hegel, quien, por lo demás, como la mayor parte de sus contemporáneos, veía en Kant al gran innovador de la filosofía.

Es cierto que Hegel no establece su sistema de pensamiento solo como una propuesta alternativa frente a Kant, porque él considera que el giro llevado a cabo por Descartes en los orígenes de la modernidad había llegado a su plenitud no solo con la filosofía crítica de Kant, sino con los tres filósofos "de la reflexión", como él los llama, a saber, Immanuel Kant, Friedrich Heinrich Jacobi y Johann Gottlieb Fichte. La idea central es que con esas tres filosofías se habían agotado las posibilidades que ofrecía el pensamiento para ser entendido como la manifestación de lo absoluto, o como punto de partida autosuficiente para la reflexión filosófica. Cabe recordar, a este propósito, el temprano escrito de Hegel, *Creer y saber*, donde expone su visión del estado de la filosofía en el momento histórico que le tocaba vivir.

---

* Este texto fue publicado, en su primera versión, en Hoyos (2003, pp. 251-266).

Para entender mejor esta lectura hegeliana, es necesario tener en cuenta que, para Hegel, la filosofía, en última instancia, busca lo absoluto, lo incondicionado, en el sentido de aquello que viene a ser el fundamento de todo y la condición de posibilidad tanto del ser como del pensar. Las filosofías de la reflexión, que marcan la culminación de la tarea emprendida con Descartes de buscar en el pensamiento ese fundamento último, habían propuesto hallarlo, cada una de ellas, en uno de los tres elementos que configuran la *res cogitans*.

En efecto, un acto de pensar está compuesto de tres momentos claramente diferenciados que forman una unidad indisoluble, pero cuya diferencia condiciona la posibilidad misma del pensamiento; esos tres elementos son el objeto, el sujeto y el acto como tal. Aunque no voy a detenerme a examinar esta tesis, será de suma importancia tenerla muy en cuenta a todo lo largo de esta exposición. El pensamiento como acto reflexivo, es decir, en cuanto que tiene conciencia de sí, está constituido por la conjugación de esos tres momentos, por la conciencia de su distinción y por las complejas relaciones que se establecen entre ellos.

Ahora bien, si esto es así, Hegel veía que cada uno de esos tres filósofos había buscado otorgar a uno de esos momentos el carácter de lo absoluto. Jacobi había señalado la imposibilidad de conocer el absoluto, debido a que el acto de conocer implica por su propia naturaleza el descubrimiento de la razón o causa de aquello que se conoce (el conocimiento verdadero, había señalado ya Spinoza, es el conocimiento por las causas), y lo absoluto, por su misma naturaleza, carece de causa o razón que lo justifique, ya que él mismo debe ser la justificación de todo. De ahí concluía Jacobi que a lo absoluto, en cuanto condición necesaria de todo conocimiento filosófico verdaderamente fundamentado, solo podía accederse cognoscitivamente por un acto inmediato de la conciencia mediante el cual caíamos en la cuenta de que estábamos ya situados en el interior de ese mismo absoluto; se trataba de un acto de fe, de un verdadero "salto mortal". En otras palabras, lo absoluto se mostraba como lo subjetivo por excelencia, como aquello que solo se revela como condición subjetiva de todo conocer, de modo que debía entenderse, según interpretaba Hegel, como lo subjetivo en cuanto tal.

La filosofía crítica de Kant, por su parte, al considerar que todo conocimiento parte de la insuperable dualidad entre el sujeto y el objeto, de modo que el objeto como tal en su específica diferencia con el sujeto viene a ser lo inabordable para el sujeto, lo totalmente otro de él, venía a colocar lo absoluto en esa objetividad. Todo verdadero conocimiento se halla condicionado por esa incognoscible "cosa en sí". Según esto, para Kant, lo absoluto viene a ser esa misma cosa en sí, es decir, lo dado como tal o el objeto en su pura objetividad.

Fichte, a su vez, al haber buscado superar esa dualidad originaria entre el sujeto y el objeto en el acto de conocer, que era el punto de partida de la crítica kantiana, viene a señalar cómo esa dualidad, lejos de ser originaria, era más bien el resultado del acto mismo por el cual el yo se constituye como tal y constituye por ese mismo acto al objeto como objeto. En otras palabras, el conocimiento, que sin duda supone la distinción entre el sujeto y el objeto, tiene a su vez un fundamento más originario, y este se halla en el acto mismo de pensar por el cual el sujeto se constituye como sujeto y por ello mismo constituye al objeto como objeto. Esto, para Hegel, significa que en Fichte lo absoluto ya no es el sujeto, como en Jacobi, ni el objeto, como en Kant, sino el acto mismo por el cual uno y otro se constituyen.

La propuesta de Hegel busca, precisamente, partir de ese "agotamiento" de las posibilidades del pensamiento para expresar lo absoluto, para ir más allá. Parte para ello de la tesis según la cual un concepto, en este caso el conocimiento, que caracteriza a una época, la moderna, no puede ser superado hasta que no haya agotado todas sus potencialidades, ya que es entonces cuando resulta posible determinar sus verdaderos límites y descubrir el sentido de su superación. En este caso, la idea de Hegel es que, una vez que se han agotado las posibilidades del *pensamiento* para expresar lo absoluto —así como al final de la Edad Media y comienzos de la Moderna se habían agotado las posibilidades del *ser*, de lo dado como dado, y se había pasado a buscar lo absoluto en el pensamiento—, había que buscar la nueva propuesta en una superación de ambos momentos. Y eso es lo que él se propone al tomar como nueva manifestación de lo absoluto ya no al ser ni al conocer, sino a la síntesis

dialéctica de ambos, a la que Hegel concibe como Idea (*logos*) o Espíritu. Estos dos términos, Idea y Espíritu, que en muchos contextos pueden ser intercambiados, buscan señalar que la verdadera forma de lo absoluto, en la nueva época que comienza, es la de una realidad que, siendo ella misma objetiva, real, efectiva, tiene, sin embargo, la estructura misma del acto cognoscitivo.

En esto consiste, precisamente, el idealismo absoluto de Hegel, a saber, en considerar que la verdad última, lo absoluto, aquello que existe por sí y sirve de fundamento a todo, no es un ser o un ente, ni tampoco un pensamiento, sino un *logos*, un dinamismo racional que, en cuanto es proceso, es lo que realmente permanece idéntico a sí mismo en su mismo estar pasando. Decir que la realidad es en último término Idea, significa que todo lo que existe no es más que la manifestación objetiva de la razón, la expresión concreta de lo lógico: "Todo lo racional es real, y todo lo real es racional", reza el famoso y escandaloso adagio hegeliano.

Con estas muy someras consideraciones, creo que tenemos el telón de fondo sobre el cual entender las críticas que Hegel le dirige a la doctrina kantiana, tanto en lo que respecta al conocimiento como en lo referente a la metafísica y a la ética. Pasemos, entonces, a considerar en detalle esas críticas.

Críticas al conocimiento

Es posible sintetizar las críticas que le hace Hegel a Kant en lo que respecta al conocimiento en tres puntos. El primero concierne a la tesis, que voy a llamar "cartesiana", según la cual el pensamiento ostenta una prioridad sobre el ser. Esta tesis la hallamos formulada en el conocido título de la segunda meditación de Descartes, "De la naturaleza del espíritu humano y que es más fácil de conocer que el cuerpo". El segundo punto hace referencia al método, y también podemos ver en ello otra herencia cartesiana, ya que el método propio de la filosofía, para Kant, es el analítico y no el sintético. Más aún, si alguien ha llevado el método analítico hasta sus últimas consecuencias es precisamente la doctrina crítica kantiana. Y el tercer punto se refiere a la distinción

establecida por Kant entre el entendimiento y la razón, donde esta última, si bien cumple un papel fundamental en el conocimiento, en realidad no accede a él, ya que sus "objetos" (mundo, yo y Dios) no son más que "ideas reguladoras". Examinemos, entonces, cada uno de estos puntos.

Prioridad del conocer sobre el ser

En esta tesis se anuncia con toda claridad el cambio de perspectiva que Kant va a llamar la *inversión copernicana*. El centro de la atención, en lo que respecta al problema de la verdad, ya no se va a situar en lo real como tal, en el ser, en los objetos, sino en el sujeto, en la estructura de su acto de conocer. En esto consiste precisamente el rasgo por el cual Hegel nos habla de "filosofías de la reflexión". Son todas aquellas doctrinas filosóficas que ponen como punto de partida originario al acto mismo de reflexión mediante el cual el ser se nos hace presente.

Para superar esta perspectiva, Hegel no pretende negar el avance que la filosofía ha hecho con ese giro copernicano. Su intención no es retornar a un realismo prekantiano, ni menos aún someterse a los cánones de un empirismo que establece como punto de partida una radical diferencia entre el conocimiento y lo conocido. Lo que él se propone es superar ese punto de vista mediante su negación dialéctica, la cual consiste en entender que tanto la visión ingenuamente realista como la visión crítica de la reflexión no vienen a ser sino momentos parciales del acto originario propiamente tal, del *Ur-teil*, del juicio originario por el cual la realidad se desdobla en sujeto y objeto[1]. Ese acto originario es aquel por el cual el ser mismo se manifiesta como conocer, aquel por el cual el devenir de la realidad se nos muestra como el proceso

1 El término *Urteil* ("juicio") lo descompone Hegel etimológicamente en *Ur*, que es lo originario, lo ancestral, y *teil*, que significa parte, viendo en ello la idea de que el acto de juzgar es precisamente el acto por el cual la realidad se escinde en sujeto y objeto (ver *Enz.* § 166 nota).

mismo por el cual esa realidad, a la vez que se despliega y pasa, permite que la conciencia saque a la luz la articulación racional de ese pasar.

Si miramos los grandes pasos dados por la filosofía, primero situando la verdad en el ser y luego situándola en el sujeto, la lectura que hace Hegel nos dice que la realidad misma, el ser, es sujeto, es conocer, en el sentido de que su despliegue o su devenir no es simplemente un pasar continuo y sin sentido, un devenir ciego, como llegará a decir Friedrich Nietzsche y a su manera también Henri Bergson, sino un proceso racional que mantiene una articulación racional. Precisamente, la filosofía consiste en el esfuerzo por descubrir, por sacar a la luz ese proceso racional que le otorga a lo real su articulación como proceso.

Esta propuesta permite dos lecturas que se complementan mutuamente. Por una parte, puede ser vista como un retorno al punto de partida; porque si la modernidad situaba la verdad en el conocer, Hegel propone situarla de nuevo en el ser, en lo real como tal, es decir, que el conocimiento no le otorga sentido a la realidad sino que se lo descubre, lo desvela, haciéndolo efectivo. El sentido es de la realidad misma, le pertenece, pero ese sentido no puede llegar a desvelarse y por ello mismo a hacerse real, sino gracias al conocimiento. La conciencia lo des-cubre. Esta es la razón por la cual Hegel considera que su sistema de pensamiento viene a ser la culminación de lo que en Aristóteles tenía solo el carácter de proyecto. Baste recordar la cita final con la que termina la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tomada de la *Metafísica* (XII, 7), con la cual parece decirnos que su sistema no es otra cosa que la realización plena de aquello que Aristóteles solo barruntó

Pero, por otra parte, uno puede mirar en esa lectura que hace Hegel no solo un retorno al punto de partida, sino también un verdadero avance, porque la realidad no es vista ya como algo dado de antemano y que está ahí y a lo cual el hombre debe adecuarse, que es la visión de la antigüedad, ni tampoco como una simple materia prima, disponible para que el hombre haga de ella lo que tenga a bien, que viene a ser la visión moderna poscartesiana. La realidad es un proceso racional que el ser humano puede llegar a comprender, adecuarse

a él y participar en su realización y de esa manera ser libre; pero que el hombre igualmente puede ignorar o tratar de sustraerse, pero a cuya necesidad terminará sucumbiendo.

Análisis *versus* síntesis

El problema del método se halla íntimamente ligado con la concepción que se tenga tanto del conocimiento como de la realidad como tal. La propuesta cartesiana de tomar los problemas y analizarlos en sus elementos simples, para luego, a partir de esos elementos, ir reconstruyendo la totalidad, correspondía a un aspecto fundamental del cambio de actitud que se configura en el siglo XVII y que abre paso al pensamiento científico moderno. En lugar de ensayar las grandes síntesis a partir de las cuales interpretar los elementos parciales y buscar así descubrir el sentido último de lo real, la ciencia moderna decide examinar los elementos desde una perspectiva pragmática para tratar de entender cómo funcionan, cómo se relacionan entre sí, y tratar así de prever su comportamiento futuro.

Este cambio de perspectiva abrió sin duda nuevos horizontes a la investigación científica, al despertar y potenciar el espíritu de observación y el interés por la experimentación. Cuando se renuncia a establecer verdades definitivas, lo que se busca son hipótesis que permitan predecir de manera confiable la mejor manera de intervenir en los procesos naturales para ponerlos al servicio del ser humano. Kant no hará más que seguir, con toda la capacidad de coherencia de la que su genial talento era capaz, esta propuesta cartesiana: analizar los elementos, señalar con claridad sus diferencias, sus límites, establecer demarcaciones claras que permitan saber hasta dónde es lícito avanzar y qué nos está vedado conocer. Este es el gran proyecto kantiano. Paul Ricœur señaló en cierta ocasión que, desde una perspectiva freudiana, la filosofía kantiana viene a desempeñar el papel de un super-yo, preocupado por establecer con claridad y firmeza los estrictos límites que no nos es lícito traspasar.

Contra ese espíritu de mesura y precisión, cuyo propósito fundamental es señalar los límites y establecer los alcances de nuestro conocimiento, se rebela la dialéctica de Hegel con un propósito de trasgresión: transgredir los límites que establece la lógica con su principio de no contradicción; porque si la realidad es pasajera y cambiante, tenemos que pensarla como siendo en cada momento diferente de sí misma, como yendo siempre más allá de ella misma. Por eso, allí donde la lógica establecía un límite infranqueable, Hegel tratará de traspasarlo, porque allí donde exista un límite, hay también un aliciente para averiguar qué es lo hay más allá de él. Como el mismo Hegel lo señala, quien está en condiciones de establecer un límite es porque en algún sentido sabe qué es lo que se halla más allá de él.

Un caso paradigmático lo constituye el famoso problema de la "cosa en sí", ya que, en este caso particular, Kant parece infringir una regla de oro que había establecido la tradición, según la cual no es posible conocer si algo es sin conocer en algún sentido qué sea ese algo. En la terminología escolástica, no podemos conocer el *quod* sin conocer previamente el *quid*, es decir, no podemos conocer *que* (*quod*) algo sea sin saber *qué* (*quid*) sea ese algo. Y en el caso de la "cosa en sí", Kant pretende saber que tal cosa tiene que darse, que es necesario postular su existencia, sin que, sin embargo, nos sea dado saber lo que tal cosa pueda ser. Alrededor de este problema giró en buena parte la discusión sobre la filosofía kantiana antes del surgimiento del idealismo alemán.

El problema del método analítico está en que el ejercicio de dicho método en filosofía supone que el todo cuyas partes se analizan no es otra cosa que la sumatoria de dichas partes. En otras palabras, que el todo es igual a la suma de sus partes. Esto puede muy bien aceptarse cuando el todo es una realidad muerta, material o mecánica. Pero en el caso de una realidad viva y orgánica, la simple suma de las partes no logra reconstruir el todo, ya que este añade de su parte algo más a la realidad de estas. No cabe pensar que un cadáver perfectamente diseccionado sea igual a un cuerpo humano vivo. Hablando con precisión, es el todo más bien el que le otorga sentido a esas partes, de tal

manera que estas, al ser consideradas en cuanto diferentes del todo, no están siendo consideradas como lo que en realidad son.

Esta es la razón por la cual Hegel repetirá una y otra vez que no es posible filosofar sino dentro del contexto de un pensamiento sistemático. Cuando el sistema de pensamiento no es explícito, no es porque no se halle presente, sino porque está operando sin que el filósofo tome conciencia de él, de tal manera que sus desarrollos conceptuales, o bien se hallan sometidos a premisas que él mismo desconoce, o bien se verán abocados a callejones sin salida, o ambas cosas.

Ahora bien, esta voluntad de sistema no obedece única ni principalmente a una exigencia epistemológica, sino que tiene raíces éticas. Como puede verse muy claramente en Spinoza, un pensamiento que pretende que la filosofía posee un carácter ético irrenunciable, de modo que el objetivo real de toda reflexión filosófica consiste en ofrecernos pautas de comportamiento, se ve movido por la necesidad de establecer contextos amplios, horizontes explicativos que le permitan comprender el sentido de su compromiso vital. En otras palabras, cuando lo que está en juego al filosofar es el propio compromiso vital del filósofo, la simple aceptación de conjeturas, de hipótesis más o menos confiables, no parece ofrecer justificación suficiente. A no ser, claro está, que se asuma un relativismo ético radical.

Estas consideraciones me llevan a la tercera crítica de Hegel a la doctrina kantiana del conocimiento, referida esta vez a la distinción que establece entre la razón y el entendimiento.

Entendimiento y razón

Es bien conocida la diferencia que establece Kant entre la función del entendimiento y la que corresponde a la razón. Mientras que el entendimiento cumple la tarea de analizar y ordenar tanto mediante las formas de la sensibilidad como mediante la aplicación de las categorías que le son propias, y bajo

la orientación de las ideas de la razón, los datos que le ofrecen los sentidos; a la razón, por su parte, le corresponde solo una función reguladora. Mediante sus ideas de mundo, yo y Dios, la razón le señala al entendimiento las metas formales bajo cuyos parámetros debe operar, otorgándole así a esta tarea la necesaria unidad de sentido. Uno podría decir que, para Kant, la razón orienta pero no conoce, mientras que el entendimiento conoce pero carece del sentido de orientación. La razón cumple así un cometido indispensable para el conocimiento, pero ella misma no es propiamente una facultad cognoscitiva.

El escándalo que suscitó esta doctrina kantiana se debía a que la razón era precisamente la que tenía a su cargo aquellas preguntas que, como el mismo Kant lo reconoce, son las que obligan al hombre a buscar respuestas que le permitan dar sentido a su vida. Sacar tales preguntas del ámbito del conocimiento era una propuesta que no podía menos que suscitar una enérgica oposición. Si lo que caracteriza al hombre es precisamente su carácter de ser pensante, pero su entendimiento no le permite dar respuesta a los interrogantes que más lo acucian, interrogantes que, por lo demás, provienen de su misma razón, nos encontramos con una desconcertante paradoja.

Sin embargo, Kant había planteado una tesis que no parecía posible rechazar: si todo conocimiento se halla condicionado desde su mismo origen por la distinción entre el sujeto y el objeto, ese conocimiento ostenta en su misma raíz el carácter de la insuperable finitud; porque un conocimiento que depende para su ejercicio del aporte que le ofrecen los sentidos, está condicionado desde fuera y no puede aspirar a verdades absolutas. Esto implicaba, en primer lugar, que el conocimiento tenía vetado su acceso a lo infinito; pero además, y como consecuencia de ello, tampoco tenía acceso al conocimiento del mundo como realidad total ni al de sí mismo como sujeto de tal conocimiento. Ni el mundo, ni el yo, ni Dios podían ser objetos de un conocimiento humano.

Uno podría decir que toda la *Fenomenología del espíritu* de Hegel no es otra cosa que una confrontación sistemática y titánica con esta tesis kantiana, de apariencia simple, pero llena de consecuencias. Hegel no va a tratar de refutarla o de obviarla, sino de llevarla a sus últimas consecuencias, buscando así

superarla mediante el ejercicio de su radicalización. Si las *Meditaciones* de Descartes pueden considerarse como una especie de cura homeopática contra el escepticismo, siguiendo el principio de que *similia cum similibus curantur* (cosas semejantes se curan con cosas semejantes), también la *Fenomenología* de Hegel emplea el mismo tratamiento contra lo que considera el empirismo kantiano: llevarlo hasta el extremo para obligarlo a superar sus propios límites.

Imposible pretender aquí así no fuera más que una somera descripción de este tratamiento. Solo voy a señalar los resultados de este, sin pretender que con ello los haya justificado. La cura contra el kantismo la presenta Hegel en su doctrina del saber absoluto, con el cual culmina su obra. Tengamos muy en cuenta de que no nos habla de un *conocimiento* absoluto, sino de un *saber*, es decir, de una convicción acerca de una verdad que posee carácter vital, es decir, que pertenece al orden de la sabiduría. Por otra parte, la idea de absoluto debe entenderse en su sentido etimológico (*ab-solutum* = des-atado), es decir, que se trata un saber que no depende de otros saberes, de un saber que se halla liberado de toda relación, un saber autosustentado. Es cierto que para llegar a ese saber es necesario recorrer un largo y arduo camino, a saber, tanto el que ha recorrido la filosofía desde sus orígenes hasta hoy, como el que debe recorrer el lector de la *Fenomenología*; pero ese saber se muestra ser, no solamente el resultado de ese recorrido, sino su fundamento o su punto de partida, su verdadero origen. Aunque para llegar a él han hecho falta no solo siglos de reflexión filosófica y de desarrollo cultural, sino también un ejercicio tan arduo como el que nos exige la *Fenomenología del espíritu*, el resultado al que se llega, sin embargo, es que ese saber constituye en realidad el fundamento de todo saber verdadero.

Ahora bien, ¿qué es lo que nos dice ese saber? ¿Cuál es su contenido? Lo que nos revela ese saber absoluto es que la realidad se halla configurada a imagen y semejanza del acto de conocer, que la realidad no es otra cosa que un proceso mediante el cual la Idea se hace real, y mediante ese hacerse real toma conciencia de sí. Se trata de la tesis central del idealismo: la pasajera realidad en su radical inconsistencia no posee otra solidez que aquella que le otorga

la conciencia al recuperarle su pasado y proyectarlo sobre su futuro. Sin esa proyección del pasado sobre su futuro, a la que Hegel llama *esencia* o *entidad* (*Wesen*), las cosas todas no son más que momentos pasajeros e inconsistentes de un devenir volátil.

Esta tesis no es otra que aquella que ya habíamos enunciado antes, a saber, que todo lo racional es real, y todo lo real es racional, o que solo lo racional goza de verdadera realidad. De este modo, el conocimiento filosófico no viene a ser, en último término, sino el momento mediante el cual la realidad misma toma conciencia de sí, sabe de su propio ser y adquiere así verdadera consistencia racional.

En esta forma, el conocimiento en su raíz, es decir, como saber absoluto, no es ya un instrumento mediante el cual dos entidades que existen como diferentes de antemano, el sujeto y el objeto, entran en contacto. En contra de esta concepción instrumental del conocimiento, enunciada en forma tajante por la doctrina cartesiana y retomada por Kant, Hegel se propone entenderlo como un proceso ontológico, es decir, como algo que le acontece a la realidad misma y que consiste precisamente en que esa realidad, por el acto humano de conocer, se desdobla, toma conciencia de sí y se manifiesta tal cual ella es. En esa forma, su indetenible pasar recupera sentido, y el ser volátil recupera su esencia o su carácter entitativo.

En lo referente a la metafísica

Lo que acabamos de ver nos permite entender mejor las críticas que lleva a cabo Hegel, ya no en el aspecto cognoscitivo, sino desde una perspectiva metafísica. Estas críticas las podemos reunir en dos grupos: aquellas que se refieren a la concepción de la lógica como metafísica y las que apuntan a la "dialéctica trascendental" kantiana, es decir, a las contradicciones en las que, según Kant, cae inevitablemente la razón cuando traspasa sus propios límites.

Lógica como metafísica

Desde los albores mismos de la filosofía, Aristóteles, entre otros, había planteado una pregunta que surge casi espontánea a quien pretende hacer filosofía en el sentido tradicional de la palabra; porque si nos preguntamos por aquello que existe en último término, por la realidad tomada en su totalidad, es casi natural que nos preguntemos si no existen algunos conceptos más generales, algunos conceptos fundamentales, que nos permitan ordenar esa realidad como un todo.

Podemos utilizar un ejemplo bastante pedestre, pero que tal vez nos pueda servir para entender mejor la cuestión. Si alguien debe organizar las mercancías de un gran supermercado, deberá establecer unas categorías realmente generales que le permitan buscarle un lugar a cada uno de los innumerables productos que allí se van a instalar. La búsqueda de esos grandes renglones mediante los cuales resulte posible ordenar ese gran supermercado que es el universo es lo que podemos llamar la *búsqueda de las grandes categorías.*

Aristóteles había intentado algo en ese sentido, pero no había podido avanzar mucho en ello, porque, según Hegel, no disponía de un criterio claro para lograrlo. Kant retomará el intento, esta vez orientado por la distribución formal de las proposiciones que había propuesto la lógica. Si a cada forma de proposición debe corresponder una categoría, y si tenemos el inventario total de todas las proposiciones posibles, podríamos elaborar el catálogo completo de esas categorías. Esto, en líneas muy generales, es que lo se propone hacer en su *Deducción trascendental de las categorías*, a saber, partir del inventario general de las proposiciones elaborado por la lógica tradicional y determinar la categoría que corresponde a cada forma proposicional. Y no otra cosa es lo que intentará hacer Hegel, pero buscando corregir lo que considera la *falla fundamental* del intento kantiano.

¿Cuál es esa falla fundamental? Tal vez podríamos formularla así: partir de un concepto muy estrecho de conocimiento al reducirlo al simple ordenamiento de objetos a partir de los datos de la experiencia; porque el inventario de las

proposiciones que había elaborado la lógica tradicional solo cubría a aquellas proposiciones con las cuales nos referimos a objetos que nos son dados por la experiencia sensible, ya sea como objetos dados de manera inmediata, ya sea como objetos que resultan de nuestro proceso de reflexión sobre ellos. Esta concepción estrecha de conocimiento, que orienta el intento kantiano, no es propiamente errónea, sino restringida, es decir, insuficiente; de modo que las categorías descubiertas por Kant aparecerán en el inventario que elabore Hegel, pero ocupando un lugar muy determinado.

La tarea que va a emprender Hegel en su *Ciencia de la lógica* no es otra que la de llevar a cabo una verdadera deducción de las categorías, pero orientándose esta vez no ya por la concepción estrecha de conocimiento de la que partía Kant, sino por una concepción muy ampliada, tal como la que encontramos en la *Fenomenología del espíritu*. Conocer no es simplemente ordenar objetos, ni siquiera volver sobre sí para descubrir en el sujeto el fundamento de esa ordenación, ni tampoco llega a ser suficiente añadir a ello la razón para establecer desde ella los criterios para esa ordenación. Hay que avanzar hacia la cultura en toda su complejidad y hacia el complejo fenómeno de la religión, para lograr así obtener una mirada amplia sobre lo que significa conocer.

De esta mirada amplia solo voy a tomar un elemento que nos ayude a entender la crítica de Hegel a lo que podríamos considerar la metafísica kantiana: si la realidad es en último término pensamiento, como se propone demostrarlo a lo largo del texto de la *Fenomenología*, entonces, cuando ese pensamiento se piensa a sí mismo, no hace otra cosa que descubrir las condiciones mismas de todo lo que es. En eso consiste, entonces, la *Lógica*, según la entiende Hegel: en desarrollar esa reflexión del pensamiento sobre sí mismo. Y ¿qué es lo que descubre? Por una parte, las categorías kantianas, aunque enriquecidas con no pocos ingredientes adicionales y con un ordenamiento especulativo. Baste para entenderlo, examinar los desarrollos que lleva a cabo Hegel en las dos primeras partes de su obra, las llamadas *Doctrina del ser* y *Doctrina de la esencia*, que corresponden, respectivamente, al análisis de aquellas categorías necesarias para comprender lo que es en cuanto que es (*ser*), y las

indispensables para comprender el carácter reflexivo de esa misma realidad en cuanto nos manifiesta su verdadera entidad (*esencia*).

Como lo explica Georges Noël en su excelente comentario sobre la lógica hegeliana, en esas dos primeras partes de la *Lógica* Hegel retoma las categorías kantianas como aquellas que nos permiten conocer la realidad, primero, en cuanto simplemente está ahí como algo dado de antemano (categorías del ser), y luego, en cuanto nuestra reflexión logra que esa realidad se desdoble y manifieste su verdadera esencia (categorías de la esencia). Mientras que las primeras corresponden en general a los conceptos del sentido común, es decir, a aquellos con los cuales manejamos la realidad en cuanto nos está dada por nuestra experiencia inmediata, las segundas son las que orientan el quehacer científico que busca, mediante una reflexión, descubrirle a la realidad su trasfondo verdadero, es decir, su esencia.

Con ello la lógica se convierte en la verdadera metafísica, en el sentido más general del término, es decir, en el recuento de aquellas categorías básicas mediante las cuales nos es dado comprender la realidad en su sentido más fundamental. Es cierto que esa lógica no agota el sentido de la realidad, como no lo puede hacer, por lo demás, ningún conjunto de conceptos por elaborados que estos sean; pero sí nos permite enmarcar su ámbito de posibilidad y entender, al final del proceso, cómo esa realidad, que es pensamiento, solo puede ser real en la medida en que "salga de sí misma", "vaya más allá de sí misma", para emplear términos hegelianos, desplegándose así en la exterioridad del espacio y del tiempo como Naturaleza, como realidad física, cualificada y viviente.

Las contradicciones de la razón

Tal vez no nos resulte tan difícil comprender ahora cómo va a proceder Hegel al confrontar las contradicciones en las que, según Kant, cae de manera inevitable la razón cuando pretende conocer sus ideas directrices: el mundo, el yo y Dios. Para cada caso Hegel ofrece una respuesta diferente.

En el caso del *mundo*, esas contradicciones en las que cae nuestra razón al tratar de comprenderlo no deberían extrañarnos, porque ese mundo físico es, por su misma naturaleza, un mundo contradictorio, pasajero, inconsistente. Descubrir en él contradicciones no significa que estemos equivocados o que nuestro sistema de conocimiento no se muestre adecuado para conocerlo, sino, por el contrario, muestra nuestra capacidad de conocerlo. En este punto, Hegel parece esbozar una sonrisa de burla frente a la interpretación que nos brinda Kant; porque cuando constata que, al tratar de conocer la Naturaleza, no podemos evitar una serie de contradicciones, Kant, en lugar de atribuirlas al carácter inconsistente de ese mundo pasajero, las pone en la cuenta de nuestra limitada capacidad de conocer. "Demasiada ternura con las cosas", comenta Hegel con marcada ironía.

El caso del *yo* es un tanto diferente. Es cierto que un conocimiento que solo puede conocer objetos, ya que parte inevitablemente de la radical distinción entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, no está en condiciones de poder conocer al sujeto como tal. Este sujeto no puede ir más allá de ser la condición del conocimiento, pero nunca podrá llegar como tal a ser objeto del mismo. Pero precisamente el conocimiento de objetos se muestra condicionado por la actividad del sujeto que los constituye como tales. Y esta actividad, que se halla en la raíz misma de la constitución del objeto, así como también del sujeto, no puede ser comprendida con categorías elaboradas para el conocimiento de objetos, sino con las categorías con las cuales la tradición había venido hablando de los actos del sujeto, es decir, con categorías de la voluntad. Deseo, lucha, temor a la muerte, reconocimiento, etc., deberán ser las categorías que nos sirvan para ello. Tal vez ya no podamos hablar de conocimiento, en el sentido estrecho del término, tal como lo emplea por lo general Kant, pero ello no quita que todas esas experiencias, que se muestran como condiciones del mismo acto de conocer objetos, no nos permitan comprender (y en este sentido conocer) el verdadero sentido humano de la realidad que nos envuelve.

¿Y *Dios*? Kant había destruido cualquier argumento acerca de su existencia, al mostrar que todos los argumentos concebibles se apoyaban en último

término sobre el llamado por él "argumento ontológico", cuya hermosa fórmula nos la había dejado san Anselmo en el siglo XI, "el primer gran filósofo de la Edad Media… después de Juan Escoto Erígena", como lo llama el conocido historiador del medioevo Etienne Gilson (1976, 226). La formulación es simple y clara: aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado tiene necesariamente que existir, porque si no existiera no sería aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, ya que podríamos pensar algo que sí existiera, y esto sería entonces mayor. Ahora bien, como Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, entonces tiene necesariamente que existir.

Sobre el valor de este argumento ha corrido mucha tinta, y seguirá corriendo sin duda mucha más. No es mi intención entrar a discutir su validez, sino señalar que, para todo racionalista que se precie de tal, el argumento no solamente es válido, sino que constituye, como en el caso de Spinoza, la puerta de entrada para que la razón pueda llegar hasta la realidad. Tal vez sería bueno señalar, como lo hace Hegel, que si vamos a ser muy estrictos, no deberíamos hablar de un argumento, porque si lo tomamos como tal, lo que en realidad estamos demostrando es que la única realidad cuya existencia no necesita demostración es precisamente la realidad del Dios de la filosofía. Y digo "del Dios de la filosofía", porque cabría muy bien señalar que ese Dios no tiene porqué ser asimilable al Dios que predican las religiones; y hasta cabría pensar que resulte incompatible con no pocas de esas versiones religiosas.

En lo referente a la ética

Hemos visto hasta ahora las críticas que hace Hegel tanto a la doctrina kantiana del conocimiento como a la metafísica que de ella se deriva. Veamos ahora, de manera muy sucinta, las principales críticas que le hace a la ética kantiana. No me voy a demorar en ello, no solo por falta de tiempo, sino,

sobre todo, porque tendremos ocasión de reencontrar algunas de estas ideas cuando examinemos la *Filosofía del derecho* de Hegel[2].

El individualismo

La crítica fundamental a este respecto comienza señalando cómo Kant llevó a cabo un análisis magistral del sujeto humano tomado en su abstracta singularidad. Y en ello no cabe la menor duda de que realizó una obra inmortal, ya que agotó, por decirlo así, las posibilidades conceptuales de este. Ello se muestra precisamente en que tal sujeto termina siendo, en las manos de Kant, todo lo contrario del sujeto singular, único e irrepetible que pretendía examinar su filosofía ética. El sujeto que termina saliendo del laboratorio kantiano es el más abstracto universal indeterminado que podamos concebir; *uomo qualunque*, como dicen los italianos, un cualquiera, un don nadie: el hombre universal.

Esto se debe, a los ojos de Hegel, a que Kant deja de lado las raíces mismas que constituyen al ser humano como tal, es decir, su contorno cultural y religioso. Precisamente, el legado kantiano debe llevarnos a comprender la necesidad de recontextualizar al ser humano para poder comprenderlo: la moral, como conjunto de normas que determinan la corrección de los actos humanos desde su interioridad, debe transformarse así en una ética que sitúa esos actos en el contexto de lo intersubjetivo, de lo social.

Universal y singular

Si llevamos esta crítica al individualismo al ámbito de lo lógico, la propuesta hegeliana lo que indica es que lo singular como tal no debe ser concebido como lo opuesto sin más a lo universal, porque en ese caso, como le ocurre a Kant,

2 Estas conferencias fueron dictadas dentro de un ciclo dedicado a la historia de la filosofía.

termina por identificarse con su contrario. El individuo como tal se convierte en el más abstracto universal; la singularidad, lo que nos hace ser únicos, es precisamente lo que todos tenemos en común. Es necesario comprender la mediación de lo particular como el término medio entre el universal abstracto y el singular concreto, para recuperar así la forma del silogismo; porque, en la concepción lógica de Hegel, la verdad no se halla, como decía la tradición, en el juicio (*judicium est locum veritatis*), sino en el silogismo, ya que distingue y unifica los extremos mediante el término medio. El silogismo, que conecta dos extremos mediante un término medio, es la forma lógica de todo proceso, ya que este tiene un comienzo y un final conectados por un término medio

Esto se puede ver claramente en el silogismo de la doctrina ética hegeliana, conformado por el *singular* abstracto que halla su lugar propio en el seno de la familia, mediado por el *particular* concreto de la sociedad civil, espacio de juego para los intereses particulares y que viene a realizarse en el *universal* efectivo del Estado. Se parte así de un universal abstracto que se media a través de un particular, para llegar al verdadero singular concreto constituido por el ciudadano del Estado de derecho. En otras palabras, lo universal no es ya el punto de mediación, sino el punto de partida y a la vez de llegada de todo pensamiento concreto.

Crítica al formalismo

Las consecuencias de estas reflexiones lógicas, que a primera vista parecen simples malabarismos conceptuales, pueden verse en la crítica al liberalismo como la más elevada expresión del espíritu moderno. Hegel, como bien sabemos, elabora la primera crítica interna al pensamiento liberal. Y digo “interna”, porque su intención no es rechazar el libre pensamiento y sus valiosas e irrenunciables consecuencias, sino constatar su plena realización conceptual en la doctrina kantiana y la necesidad, por consiguiente, de superarlo, de comprender y traspasar sus límites.

La idea básica es la siguiente: la modernidad consiste, lógicamente hablando, en la afirmación indispensable de lo individual frente a lo abstractamente universal propio del pasado. Pero esa afirmación se vuelve abstracta al contraponerse de manera inmediata a lo universal, que no viene a ser, a su vez, menos abstracto. Ese individuo que reclama y obtiene todos sus derechos debe comprender que tales derechos solo pueden llegar a ser efectivos dentro del contexto social en el cual hunde sus raíces. La plena realización de su libertad singular solo puede ser efectiva a partir de, y en dirección a, ese contexto social que lo hace posible. Superar el pasado no significa simplemente rechazarlo, dejarlo a un lado, aunque el momento de la confrontación, de la ruptura, haya sido necesario para lograr la verdadera liberación. Para alcanzar la plenitud de esta última hace falta recuperar, dentro del individualismo liberal, los valores y las condiciones sociales que han hecho posible su realización.

En otras palabras, que pueden servir de introducción al examen de la *Filosofía del derecho*, el individuo debe tomar distancia de su contexto social para comprenderlo, pero esa distancia no debe hacerlo olvidar que en ese contexto se hallan las raíces que lo han hecho posible. La sociedad en la cual vive, goza así de lo que podemos muy bien llamar una "presunción de derecho", es decir, que quien se proponga cambiarla debe asumir la "carga de la prueba. Esto es lo que podríamos llamar el verdadero "núcleo conservador" del pensamiento liberal hegeliano.

6. Metafísica como lógica

Es bueno recordar que cuando Kant publicó su *Crítica de la razón pura*, se encontró con que sus contemporáneos no parecían haber comprendido su verdadero sentido, ya que lo interpretaban como una versión alemana de Berkeley. Por eso, con el propósito de hacerse comprender, escribe lo que cabría llamar un resumen de su propuesta crítica, y lo hace con el sugestivo nombre de *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Movidos por esa indicación, los idealistas alemanes, comenzando por Fichte, se propusieron entonces llevar a cabo la tarea que había iniciado Kant, tratando de elaborar esa metafísica bajo las condiciones establecidas por él.

En su distanciamiento frente al escepticismo, Kant había señalado cómo todo conocimiento pasa por la experiencia, aunque no todo provenga de ella. Ahora bien, si nuestro conocimiento debe someterse a las condiciones de la experiencia sensible, nunca podrá aspirar a conocer la totalidad como tal, ya que un conocimiento así tiene pretensiones de absoluto, y la experiencia marca al conocimiento de manera indefectible con el carácter de lo relativo.

Para responder a las exigencias de Kant, sin renunciar por ello al conocimiento metafísico, Hegel consideró necesario partir de la experiencia de la conciencia ordinaria para desarrollar todo un análisis ordenado de sus diversos comportamientos con respecto a la realidad, lo cual le permitía señalar

al menos dos aspectos importantes. El primero, que las experiencias de la conciencia ordinaria muestran cómo la realidad se va desintegrando frente a la conciencia a medida que esta pretende conocerla, hasta el punto de convertirse, como sucede en la ciencia, en un "juego de fuerzas", es decir, en un proceso infinito de carácter dinámico en el que nada tiene consistencia propia, sino que todo se diluye en un incontenible estar pasando.

Es precisamente lo que nos muestra la *Fenomenología del espíritu* en sus tres primeras figuras, "certeza sensible, percepción y entendimiento". Comenzamos pensando que la realidad se halla compuesta de singulares únicos e irrepetibles, pero estos se nos convierten en "cosas", es decir, en entidades conectadas unas con otras en un entramado de relaciones que las determinan, para finalmente ser pensadas como meros "juegos de fuerzas" regidos por leyes, tal como las consideran las ciencias.

Refiriéndose a la forma como la filosofía comprende la realidad en cuanto devenir viviente, nos dice Hegel en el prólogo a la *Fenomenología*:

> Así, lo verdadero es el delirio báquico en el que no hay miembro que no esté ebrio y, puesto que cada uno, en cuanto se separa, se disuelve igualmente de manera inmediata, él es igualmente la quietud transparente y simple. En realidad, ante el tribunal de ese movimiento no se sostienen las figuras singulares del espíritu, así como tampoco los pensamientos determinados, pero son también igualmente momentos positivos necesarios, tanto como negativos y desaparecientes (*Fenomenología,* 35).

La anotación es clara: la realidad se muestra como un devenir incontenible en el que los momentos pasajeros no dejan por ello de ser momentos reales y diferentes, pero inconsistentes, y lo mismo sucede con los conceptos que buscan comprender dicha realidad.

En ese devenir incontenible, en el que las cosas se muestran como momentos reales y a la vez pasajeros, la realidad como tal viene a mostrarse, entonces,

como la posibilidad que se le ofrece a la conciencia para descubrirse a sí misma en su ser otro, para tratar de sacar a la luz, a partir de ese mundo informe y pasajero, lo que lo constituye como configurado y permanente, esto es, la estructura lógica que rige esa bacanal de la vida. Pero para ello tendrá que comprender que tal configuración racional de la realidad hunde sus raíces más allá del individuo, en la historia cultural que lo sostiene y dentro de la cual existe como tal. En otras palabras, quien filosofa deberá comprender que la configuración racional de lo real se halla condicionada por el proceso mismo mediante el cual la humanidad ha ido sacando a la luz tal configuración. Difícil encontrar un pensamiento que haya tenido más conciencia de su historicidad.

Esto explica las dos grandes partes que configuran el texto de la *Fenomenología del espíritu.* Una primera dedicada a examinar las experiencias de la conciencia individual en busca de la verdad (conciencia, autoconciencia y razón), y una segunda que analiza las experiencias de la conciencia colectiva como la raíz misma desde la cual la conciencia individual puede llegar a ser comprendida (espíritu, religión y saber absoluto).

El otro aspecto importante que descubre el análisis de le *Fenomenología* es que todo el conjunto de la experiencia humana, cuando se lo comprende en su ordenamiento racional, se halla sustentado en el hecho de que lo real posee la configuración de la conciencia misma. Esto quiere decir que la totalidad viene a manifestarse no solo como un proceso orgánico de autogeneración, sino más aún como un proceso espiritual. A este saber que comprende la estructura de lo real como idéntica a la estructura de la conciencia es al que Hegel denomina *saber absoluto.* Ahora bien, la diferencia entre un proceso meramente orgánico, como el que se da en una planta, y un proceso espiritual, es que en este último se cumple la idea de proceso en toda su plenitud. Para entenderlo mejor voy a detenerme para considerar lo que significa un proceso.

En su sentido ordinario, un proceso se da cuando algo deja de ser lo que es y se convierte en algo diferente. En ese sentido se supone que hay algo previo al proceso mismo que sirve de punto de partida, y que eso previo se desarrolla

de tal manera que al final sigue siendo él mismo, pero habiéndose realizado en sus posibilidades. Sabemos que ya los griegos habían visto con claridad los problemas que presenta a la comprensión racional el concebir un proceso, es decir, un verdadero cambio; porque se trata de que la misma cosa es y no es la misma, tanto al comienzo del proceso como al final del mismo. Al comienzo, porque si la cosa ya fuera todo lo que debe ser, no podría tener lugar el proceso, de modo que la cosa debe no ser plenamente lo que ella debería ser. Y al final se dirá que la cosa es ahora plenamente, pero a condición de que sea de alguna manera la misma que era al comienzo. Porque si se tratara de que una cosa se convierte en otra por completo diferente, no tendríamos un proceso, sino una simple sustitución.

Ahora bien, lo que Hegel considera que debemos concebir no es simplemente que las cosas cambian y se transforman, sino que las cosas no son en realidad sino momentos pasajeros de un proceso absoluto; en otras palabras, que la realidad debe concebirse de tal manera que aquello que llamamos *cosa* no venga a ser sino solo un momento, es decir, una configuración transitoria que le otorga realidad al proceso mismo al desaparecer de inmediato. Ahora bien, al tratarse de la realidad como un todo, hay que pensar entonces que no existe algo previo al proceso como tal, y que si bien es cierto que los momentos van sucediéndose, ese mismo sucederse no implica que la totalidad como tal sea diferente a sí misma. Y la única manera de comprender esto es concebir la totalidad a imagen y semejanza de la conciencia. Porque es el "sí-mismo" (*Selbst*), como dice Hegel, es decir, ese carácter de mismidad que posee la conciencia, el que permite pensar un proceso en el que todo cambia para que todo permanezca igual, en el que lo mismo es a la vez otro de sí sin dejar de ser lo mismo, más aún, realizándose precisamente en ese su otro.

De ahí que, después de haber afirmado en el prólogo a la *Fenomenología* que todo el problema para comprender su filosofía consiste en concebir la sustancia también como sujeto, Hegel diga:

> Además, la sustancia viviente es el ser que es en verdad *sujeto*, o, lo que significa lo mismo, que es en verdad real únicamente

> en cuanto ella es el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación del volverse otra consigo misma. Como sujeto, ella es la pura *negatividad simple*, y precisamente por ello es el desdoblamiento de lo simple o la duplicación contraponente, que es de nuevo la negación de esa diferenciación indiferente y de su contraposición; lo verdadero es únicamente esa igualdad *que se restablece*, o la reflexión en el ser-otro dentro de sí mismo, no una unidad *originaria* como tal, o *inmediata* como tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su finalidad como meta y la tiene como comienzo, y que solo es real mediante la ejecución y su fin (*Fenomenología,* 18).

Si comprender que la estructura de lo real es la misma estructura de la conciencia es lo que Hegel llama *el saber absoluto*, ese saber es absoluto, tanto porque con él se conoce lo absoluto mismo, aquello que es por sí y se conoce por sí, como definía Spinoza a la sustancia, como también porque se trata de un saber en el que lo sabido y el saber mismo se identifican. Ahora bien, si para llegar a comprenderlo Hegel considera que debe recorrerse el arduo camino de la *Fenomenología*, esto no significa que ese saber se *deduzca* de las experiencias de la conciencia, sino que la reflexión sobre las experiencias viene a mostrarnos que dicho saber se halla en la base misma de todas esas experiencias como su condición de posibilidad. Se trata, entonces, de una verdadera deducción trascendental de lo absoluto en los términos establecidos por Kant: el saber de lo absoluto viene a mostrarse como la condición de posibilidad de todo saber en general. La semejanza con la filosofía de Spinoza resulta así muy clara.

La sustancia como sujeto

Es bien conocido el texto de Hegel, que antecede al que acabo de citar, en el que nos dice de manera muy enfática:

> A mi modo de ver, que tendrá que justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia,* sino igualmente como *sujeto*. A la vez, hay que observar que la sustancialidad incluye dentro de sí tanto lo universal o la *inmediatez del saber*, como aquella inmediatez que es *ser* o inmediatez *para el* saber (*Fenomenología,* 18).

Examinemos la segunda parte de esta cita, ya que señala con toda claridad que la idea de sustancialidad —y no cabe duda de que Hegel esté pensando en Spinoza, como lo confirman las consideraciones que hace a continuación— , que esa idea de sustancialidad implica no solo al pensamiento mismo, sino al ser o, en términos de Spinoza, al pensamiento y a la extensión. Y es precisamente a esa sustancia, que abarca tanto lo que es como al saber sobre lo que es, a la que Hegel considera que hay que concebir como sujeto.

Esta tesis, sin duda fundamental para comprender la metafísica que propone Hegel, ha sido objeto de muy diversas interpretaciones. Charles Taylor la ha sintetizado en forma muy clara:

> Idealismo absoluto significa que nada existe que no sea la manifestación de la Idea, es decir, de la necesidad racional. Todo existe con un propósito, el de que la autoconciencia racional llegue a ser, y esto requiere que todo lo que existe sea la manifestación de la necesidad racional. Así, el idealismo absoluto se relaciona con la noción platónica de la prioridad ontológica del orden racional que subyace a la existencia externa, y al que la existencia externa se esfuerza por realizar, más bien que con la moderna noción post-cartesiana de dependencia con respecto a la mente que conoce (1979, p. 102).

Es claro que una concepción así resulta hoy muy extraña, y no han faltado quienes han tratado de ofrecer interpretaciones que se adecúen mejor a

nuestra época "post-metafísica". Klaus Hartmann, en un escrito cuyo título mismo resulta muy diciente, *Hegel: una visión no-metafísica*, nos dice:

> La filosofía de Hegel es una *teoría de categorías,* o de aquellas determinaciones de lo real que permiten reconstruirlo, y se confirman así como categorías. […] Una categoría se "entiende", se explica o se justifica en términos de su función con respecto a hacer posible una ontología, es decir, satisfacer la razón (Hartmann 1971, p. 103).

Esto significaría que la propuesta hegeliana, lejos de ofrecer una metafísica, no estaría haciendo más que desarrollar los principios establecidos por la filosofía crítica kantiana, pero sin transgredir sus límites. Sin embargo, si abandonamos prejuicios empiristas que condenan todo intento de comprender la realidad como un todo a ser no más que simples elucubraciones mentales, y aceptamos nuestra capacidad de concebir el sentido mismo de lo que existe como un proceso absoluto, de modo que las condiciones de posibilidad de ese proceso vienen a ser las condiciones de posibilidad de lo que existe, tal vez la propuesta metafísica de Hegel no resulte tan desorbitada.

Spinoza estaba convencido de que podíamos lograr un concepto adecuado de sustancia que nos mostrara no solo la necesidad de su existencia, sino las determinaciones fundamentales de esta como determinaciones de todo lo que es o puede ser, así como las consecuencias que de ello se desprenden para la orientación de nuestro comportamiento. Lo que Hegel propone es dar un paso más en esa misma dirección y concebir esa sustancia, ya no solo como sustancia, sino igualmente como sujeto.

Tratemos entonces de comprender esta propuesta, a la que bien cabe considerar, tal como Hegel mismo lo indica, la clave para comprender su sistema: "A mi modo de ver, […] todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia,* sino igualmente como *sujeto*" (*Fenomenología*, 18). Para ello resulta indispensable desarrollar tanto los aspectos metafísicos que ese principio comporta, como también los referentes al conocimiento, y

reparar sobre todo en la trabazón ontológico-formal de los conceptos que lo articulan, tal como estos son presentados por Hegel en la *Ciencia de la lógica*.

En primer lugar, es conveniente precisar lo que significa comprender la sustancia como sujeto, porque, si se sigue la senda trazada por Kant, sujeto significa para Hegel aquella actividad mediante la cual se lleva a cabo la autorreferencia que caracteriza a la autoconciencia. Ahora bien, esa actividad autorreferencial no puede ser concebida como el acto de una entidad subyacente, de una "cosa pensante" (*res cogitans*), como la caracterizaba Descartes, sino como un obrar sin más, un obrar puro que se constituye a sí mismo en y por su mismo obrar. Pensar lo contrario sería negar de raíz la posibilidad de concebir la libertad, en cualquier sentido que pudiéramos darle a este término. Porque si pensamos al sujeto como un algo que subyace y antecede a la acción, ese algo solo podría comenzar a actuar mediante la intervención de algo otro que lo solicite a ello, y él no sería entonces la verdadera causa de su obrar.

Ahora bien, ese obrar y esa acción tienen además que desplegarse a través de momentos diferentes y diferenciables, lo cual nos lleva a tener que pensar la sustancia, es decir, aquello que es por sí, como el resultado del proceso mismo de autorrealización del sujeto. Tenemos así una razón más para entender por qué la sustancia no puede concebirse como el substrato que antecede a sus determinaciones, es decir, como aquello otro que se esconde tras ellas, como ese *ignotum quid* del que nos habla Locke, ya que de un tal sustrato solo cabría tener un concepto negativo. En este punto, Hegel avanza con paso firme por el camino abierto por Spinoza e impulsado por Fichte, al señalar que la verdadera sustancia tiene que ser concebida como *causa sui*, como proceso de autorrealización o de autoconstitución.

Por su parte, esas determinaciones que el sujeto va estableciendo con su obrar deben entenderse en su doble sentido de distinción frente a lo otro y de distinción con respecto a sí mismo, porque si bien es cierto que determinación es aquello por lo que una sustancia se distingue de otras sustancias, pensarla como sujeto que pone sus propias determinaciones, es decir, que se

autodetermina, significa pensarla como estableciendo ella misma su propia distancia frente a lo otro y distinguiéndose ella misma de esa su determinación. Tenemos así que el sujeto que se determina frente a lo otro, se determina a la vez a sí mismo frente a su misma determinación al colocarse por encima de ella, es decir, al no confundirse con ella. A esa actividad de determinación, en cuanto es a la vez actividad de autodeterminación, la llama Hegel "actividad de la forma":

> La sustancia pensada puramente como tal —nos explica Dieter Henrich— se halla dispensada de la actividad de la forma en ella. Pero en cuanto ella es a la vez sujeto, su forma se despliega a partir de su propia actividad (Henrich, 1987, p. 83)[1].

Esto quiere decir que la sustancia pensada como pura sustancia habría que concebirla como una entidad subyacente, estática, diferente de su misma actividad, mientras que pensada como sujeto es ella misma su propio principio de determinación, es decir, se constituye como sustancia en cuanto resultado de su propia actividad. Ya la escolástica, buscando elaborar un concepto adecuado de sustancia, había propuesto concebirla como *principium actionis*, como principio de acción, a la manera como Leibniz, por su parte, llegó a concebir sus *mónadas*. Respecto a "El vocabulario de Leibniz" nos dice Martine de Gaudemar:

> Lebniz no utiliza el término *mónada* en lugar de sustancia sino a partir de 1696. Este cambio de denominación corresponde a la implantación en la sustancia de un principio activo, llamado a veces *entelequia*. Este principio activo había hecho ya su aparición con otras apelaciones. Es "una cierta tendencia o fuerza

1 El desarrollo de lo que viene a continuación está inspirado en buena medida por el escrito de Dieter Henrich titulado *La lógica hegeliana de la reflexión* (Henrich, 1987, pp. 79-197). Me atrevería a decir que mi propósito ha sido introducir a la lectura de ese escrito de Henrich.

> primitiva para obrar, que es la ley inherente a esta sustancia y le ha sido impresa por el decreto de Dios" (2001, p.39).

La sustancia no es entonces pensada como un algo, como una cosa, sino como un impulso, como una fuerza o, más exactamente, como la fuente misma de la acción. Esto implica que la identidad de la sustancia concebida como sujeto no puede concebirse como distinta de su actividad de autodeterminación, sino que está constituida por esa misma actividad.

Con esto podemos avanzar hacia una consideración que habrá de ser definitiva para la concepción hegeliana del sistema como un todo, a saber, que si las determinaciones frente a lo otro y frente a sí misma por parte de la sustancia deben se concebidas como puestas por la acción de la sustancia misma, la relación que se establece con lo otro no puede ser pensada como una simple diferencia o diversificación, sino que corresponde a una verdadera oposición. El proceso de determinación, concebido así como un proceso de autodeterminación, debe entonces entenderse como un despliegue de oposiciones que se mantienen unificadas por la unidad misma del proceso mediante el cual la sustancia se despliega a sí misma como sujeto. Por eso, las oposiciones no son inteligibles sino como meros momentos de ese único proceso, y no pueden, por lo tanto, ser nunca datos últimos.

Vemos, entonces, por qué llama Hegel negatividad a esa "actividad de la forma", a saber, porque la subjetividad como concepto lógico es comprendida como el dinamismo que impulsa las contradicciones de un concepto, de manera que este, a través de ellas, alcanza la unidad superior que las reconcilia mediante el desarrollo de su propio significado. Este proceso de carácter conceptual o lógico tiene un orden y una necesidad de sus diferentes momentos, pero no tiene que ser concebido como un proceso de carácter temporal. Así, la negatividad como expresión de la subjetividad que es propia de la verdadera sustancia viene a ser el motor que impulsa el desarrollo lógico.

En esta forma, la sustancia que es sujeto cumple igualmente con los requisitos formales para desempeñar el papel de sujeto en la proposición predicativa,

sin que para ello se la tenga que concebir como un substrato incognoscible. Al interpretar en esa forma, a partir de la teoría de la subjetividad, la función lógica como proceso de autodiferenciación del sujeto en sus predicados, nos dice Dieter Henrich que con ello Hegel "deja a un lado las maneras fundamentales de emplear las proposiciones predicativas. Es más bien la forma de la *definición* la que es presentada por él (de manera equivocada) como esa forma fundamental" (1987, p. 85).

Pero tal vez Henrich no ha tenido en cuenta que Hegel comparte con Spinoza y con Leibniz un racionalismo radical para el que la distinción entre lo accidental y lo esencial no es en modo alguno una distinción definitiva. De esa manera, toda predicación, si es verdadera, tiene que ser en último término una forma de definición, y por ello, como el mismo Henrich lo señala luego, la idea de una sustancia como sustrato, como lo subyacente, como *hypokeimenon*, tiene que desaparecer, porque "en los predicados se despliega el significado del sujeto, y no queda nada del sujeto que, a la manera de lo puramente interior, de lo indeterminado o de lo en sí, pudiera sustraerse a la determinación por sus predicados" (1987, p. 85).

El sujeto como sustancia

Pero si la sustancia debe concebirse como sujeto, ello no puede implicar que el concepto de sujeto sustituya sin más al de sustancia, de modo que cabe preguntar: ¿qué significa pensar el concepto de sujeto igualmente como sustancia? Y lo primero que debe responderse al respecto es que la autodeterminación mediante la cual el sujeto se despliega, lejos de poner en cuestión su identidad, debe, por el contrario, confirmarla y consolidarla. Si el sujeto debe concebirse como sustancia, es porque el proceso mediante el cual él pone sus propias determinaciones, establece sus diferencias frente a lo otro y afirma así su propia consistencia frente a la acción misma de determinar, es el mismo proceso mediante el cual él lleva a cabo su propia autoafirmación. En esta forma la sustancia, en lugar de ser vista como el punto de partida, como el presupuesto, como el origen y el fundamento inamovible, como la

res cogitans, viene a ser comprendida más bien como el resultado, como la identidad que el sujeto va afianzando a través de sus diferenciaciones o, en palabras de Hegel, como "mismidad en la diferencia" o como "igualdad consigo mismo en la distinción".

Vemos entonces cómo, al otorgarle un carácter sustancial al sujeto, se lo está distinguiendo de una subjetividad meramente formal y abstracta, para pensarlo como actividad que afirma y mantiene su propia identidad a través de sus mismas determinaciones cambiantes, y esto es así en la medida en que tales determinaciones son el resultado de su autodeterminación. Esto quiere decir que la sustancialidad del sujeto, lejos de ser un punto de partida, es concebida más bien como tarea, como propósito, lo cual expresa, dice Henrich, "que el sujeto debe sobrepasar su subjetividad unilateral y simplemente formal, para realizarse en relaciones determinadas a partir de la fuerza del sujeto que es negatividad" (1987, p. 91).

Concebir entonces a la realidad como sujeto y al sujeto como sustancia significa concebir la libertad, no como una abstracta indeterminación, como un puro libre albedrío neutro y ajeno al proceso de determinación, sino como la autodeterminación misma que, en el proceso de su progresiva diferenciación, consolida la plena identidad consigo.

El análisis de la reflexión

Creo que ahora podemos entender por qué, en la comprensión de la metafísica que propone Hegel, juega un papel primordial la articulación lógica que conecta la primera parte de su *Lógica*, titulada "Doctrina del ser", con la segunda, titulada "Doctrina de la esencia". Es allí, en ese paso o en esa articulación, donde el texto hegeliano por primera y tal vez única vez reflexiona de manera explícita sobre el concepto mismo de reflexión y sobre sus condiciones de posibilidad.

Para entender esto mejor, considero importante recordar brevemente que la primera parte de la *Lógica*, la llamada "Doctrina del ser", examina aquellos conceptos mediante los cuales ordenamos y comprendemos los objetos tal y como nos son dados por la experiencia[2]. Lejos de toda consideración sobre el sujeto que los conoce, los objetos son tomados tal como se nos dan, y las categorías mediante las cuales los comprendemos vienen a corresponder, en lo fundamental, a las que ha empleado la metafísica tradicional anterior a Kant, cuyo punto de partida es el sentido común no reflexionado. El resultado de esa metafísica no es otro que la comprensión del encadenamiento necesario de todas aquellas determinaciones, tanto cualitativas como cuantitativas, mediante las cuales podemos pensar las diferencias de lo que simplemente es. Tal encadenamiento se mantiene a través de las determinaciones como el principio de medida o de *mesura*, que señala el equilibrio inestable que mantiene la totalidad en su constante cambio; equilibrio que, al verse trasgredido, vuelve por sus propios fueros. Cualidad, cantidad y mesura son así las tres grandes categorías que conforman la doctrina del ser.

El todo aparece así como un *cosmos*, como un orden inestable que se recupera siempre de toda desmesura, y que viene a ocupar el lugar del verdadero ser. Se muestra como el substrato de las relaciones mensurables y como la sustancia que se mantiene indiferente frente a la abigarrada y compleja diversidad de sus determinaciones. "La absoluta indiferencia —dice Hegel— es la última determinación del *ser* antes de volverse *esencia*" (*Log*. I, 397; esp. 334). Y este paso de la doctrina del ser a la doctrina de la esencia nos lo explica Xavier Zubiri en forma muy esclarecedora:

> Para Hegel, "ser" es "tan solo ser", y decir de algo "solo" que "es", es nivelar todas las cosas: todas "son" y son "igualmente"; atendiendo tan solo al hecho de ser, todas tienen el mismo rango. La inmediatez es, por tanto, pura indiferencia (*Gleichgültigkeit*) y, por tanto, dispersión. En esto consiste la pobreza del

2 Estas consideraciones sobre la *Lógica* están inspiradas en el texto de George Noël (ver bibliografía de la parte I).

> ser. La razón concibe que esto 'no' puede ser así. Repliega entonces (*Reflexion*) las notas sobre sí misma, las interioriza en cierto modo, esto es, las concibe como manifestaciones de una especie de núcleo interno de la cosa. Esto es la esencia (1963, p. 38).

Al seguir un análisis estrictamente conceptual, el paso de las categorías del ser a las categorías de la esencia se lleva a cabo en la *Lógica* a partir del ser como lo indiferente, como aquello que permanece siempre igual a través de todos los cambios. Pero conviene tener en cuenta que, si bien el proceso lógico sigue una necesidad de los conceptos mismos, los cuales, al mostrar su interna contradicción dan paso uno al otro, sin embargo, no se trata propiamente de una proceso deductivo en el que del concepto general de ser se fueran deduciendo, en una especie de prestidigitación conceptual, todas las categorías subsiguientes. Hay que fijarse, entonces, cuál ha sido la articulación lógica que ha llevado del concepto tradicional de *ser* a su nueva concepción como *esencia*, la cual inaugura, a partir de Descartes, la filosofía reflexiva propia de la modernidad.

Escuchemos el texto mismo de Hegel:

> La absoluta indiferencia es la última determinación del *ser* antes de devenir *esencia*; pero ella no alcanza a la esencia. Se muestra como perteneciente todavía a la esfera del *ser*, en cuanto que, determinada como *indiferente*, tiene en ella a la diferencia como *exterior*, como cuantitativa. […] Lo que aún falta aquí consiste en que esa reflexión no sea la reflexión *exterior* de la conciencia *pensante* y subjetiva, sino que la determinación propia de las diferencias de esa unidad sea la de suprimirse a sí mismas, con lo cual esa unidad se muestra así ser la absoluta negatividad, su propia indiferencia *con respecto a sí misma*, [es decir,] con respecto a su propia indiferencia, así como también con respecto a su ser otro" (*Log*. I, 397; esp. 334).

En este denso párrafo se nos ofrece un completo resumen de lo que se propone pensar Hegel como el paso del concepto de ser al concepto de esencia. No es del caso entrar a analizar todos los detalles de este, ya que ello me exigiría extenderme demasiado. Voy a señalar únicamente cómo la dialéctica desarrollada por las categorías del ser desemboca, como se indicó anteriormente, en una concepción de este como el sustrato permanente e indiferente frente a la abigarrada multiplicidad de las determinaciones cualitativas y cuantitativas, a las que mantiene en un equilibrio inestable en tanto que medida o mesura[3], es decir, como equilibrio entre lo cualitativo y lo cuantitativo. El ser es concebido así como lo eterno y permanente a través de todos los cambios y transformaciones y, como tal, se encarga de mantener en esos cambios el principio de la mesura o del equilibrio.

La diferencia es entonces pensada como algo que le es exterior al ser, como algo que, al fin de cuentas, le resulta indiferente. De este modo, lo que hace falta para que ingresemos de lleno en el pensamiento reflexivo de la Modernidad es introducir al sujeto para que se haga presente la reflexión como tal, pero ya no como la propia de una conciencia que contempla desde afuera, sino de tal manea que esas determinaciones o diferencias sean ellas mismas por sí mismas las que se suprimen y desaparecen en la unidad que se muestra como su ser otro. En otras palabras, comprender la desaparición de las diferencias en la unidad del ser indiferente es lo que nos lleva a comprender tanto el carácter reflexivo de esas diferencias como el del mismo ser que en esa forma se manifiesta como esencia.

Para comprende mejor el sentido de esta interpretación que hace Hegel del paso de una filosofía del ser a una filosofía de la esencia, o de una filosofía de la objetividad a una de la subjetividad, caracterizada por el llamado "giro copernicano", vale la pena examinar un momento cómo se constituye el concepto mismo de reflexión. Los pasos ya han sido señalados, y para comprenderlos conviene recordar que Hegel opera con un particular concepto de

---

3 En alemán el término *Mass* puede entenderse como "medida" o como "mesura".

negación que no es la simple negación de algo, a la que él llama "negación abstracta". Se trata de la que él mismo llama "negación concreta", es decir, de aquella que, al negar algo, pone precisamente mediante esa negación lo otro de ese algo negado. Se trata en verdad de pensar el concepto de "alteridad", de lo otro como lo otro de lo uno, que es el concepto propio para comprender un proceso: algo pasa a ser algo otro, pero eso otro es *su* otro, de modo que en él no se pierde sino que se realiza.

La propuesta viene a ser así la de pensar esa indiferencia en la que consiste el ser como lo otro, pero no simplemente como lo otro de esto o de aquello, ya que estos últimos solo vienen a ser momentos insignificantes que terminan negándose a sí mismos para permitir que el ser sea; sino pensar esa indiferencia como lo simplemente otro, como la alteridad absoluta, es decir, como lo otro de sí mismo. Tal vez no resulte extraño que Hegel vea en ello la explicación lógica del agnosticismo que caracteriza a la Modernidad, tal como lo encontramos expresado en la filosofía de Kant. Lo absoluto, el ser, es concebido como lo simplemente otro, y esto, en primer lugar, significa aquello que no tiene ningún otro frente a sí, aquello que debe ser pensado de tal manera otro que nada tiene en común con nada, de modo que viene a situarse por fuera de toda posible alteridad. Así, al llevar hasta el extremo el pensamiento de la alteridad, hemos llegado hasta su misma negación, de modo que eso absolutamente otro tendrá que ser pensado como lo absolutamente negativo, no lo negativo de algo otro, sino como lo negativo de sí mismo.

Esta forma de pensar realmente extraña, cuya dificultad es reconocida por el mismo Hegel, viene a contradecir nuestra manera habitual de operar con el concepto de alteridad o de negación, pero podemos encontrarla esbozada en un pensador como Spinoza cuando elabora su concepto de atributo, y se halla presente también en la idea de "cosa en sí" kantiana. En ambos casos, por extraños que parezcan entre sí, se está buscando comprender la necesidad inherente al ser mismo de salir de sí, de extrañarse con respecto a sí mismo, sin lo cual no se ve cómo sea posible pensarlo de manera dinámica. Hay que dejar de pensarlo como lo puramente estático, ya que pensarlo así termina por despojarlo de todo sentido y valor. Si el ser mismo no es pensado como

exteriorización (*Entäusserung*) o como "expresión",[4] entonces lo finito, como lo otro del ser, vendría a perder toda consistencia ontológica, vendría a ser pura apariencia (*Schein*) y no verdadero fenómeno (*Erscheinung*).

Así pues, la propuesta que nos hace Hegel es la de pensar la reflexión del ser sobre sí mismo como una negatividad autorreferida, para conciliar así dos conceptos de muy diverso origen. Por una parte, el concepto heracliteano de devenir como unidad indisoluble de negación y afirmación, de ser y nada, interpretándolo como la afirmación que resulta de una negación de la negación; y, por otra, el concepto cristiano de Trinidad, como procesión de tres momentos en el seno de la absoluta unidad, lo que permite pensar un proceso eterno y un Dios que se autodetermina.

El inicio de la doctrina de la esencia se propone, entonces, comprender este nuevo concepto de ser desde la perspectiva de la reflexión, anunciando su propósito de manera clara y simple:

> El ser es lo inmediato. En cuanto el saber desea conocer lo verdadero, lo que el ser es *en y para sí*, no se queda en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que penetra a través de él con el presupuesto de que *detrás* de ese ser hay algo otro que el ser mismo, y de que ese trasfondo constituye la verdad del ser (*Log*. II, 2; esp. 339).

La cita es clara y muestra lo que sucede inevitablemente cuando pretendemos comprender la realidad y no nos contentamos con referirnos a ella de manera pragmática. La reflexión de la conciencia tiene como consecuencia que la realidad misma se desdobla; en otras palabras, cuando reflexionamos sobre la realidad, esta misma se desdobla en lo que aparece y lo que verdaderamente es. Hegel está buscando comprender y superar, o comprender para superar, una concepción abstracta y contradictoria de esencia que la piensa

4 Para utilizar el término con el que Gilles Deleuze analiza la metafísica de Spinoza en *Spinoza y el problema de la expresión*.

como aquello otro del ser que sin embargo viene a ser la verdad del mismo. Y para superar esta contradicción, de que algo tenga su verdad en algo otro que se muestra diferente de él, hace falta comprender de manera adecuada el proceso de reflexión o de desdoblamiento que se ha llevado a cabo en el concepto mismo de ser como resultado del análisis realizado en la primera parte de la *Lógica*.

Un primer intento va a consistir en interpretar el desdoblamiento como simple, de modo que tendríamos dos especies de seres, los esenciales y los no-esenciales; pero con ello no se resuelve nada, ya que la atribución de entidad a unos u otros tendría que hacerse con relación a algo exterior al ser mismo. En efecto, si entendemos el desdoblamiento en su sentido más simple, como suele hacerlo el sentido común, la cuestión vendría a reducirse a tratar de distinguir en las cosas lo que tienen de esencial de lo que tienen de inesencial. Pero la pregunta sería entonces: ¿cuál es el criterio para esta diferenciación? Se estaría tratando de dividir el mundo en dos, uno compuesto por lo esencial y otro por lo inesencial, sin disponer de un criterio válido para ello; una especie de maniqueísmo conceptual, pero sin poder establecer un criterio válido para establecer cuál es el "bueno" y cuál el "malo", es decir, cuál es el esencial y cuál el inesencial. Ojo, porque al criticismo kantiano le sucede algo de esta especie; y también le sucede a Leibniz, para quien todos los predicados de un sujeto terminan siendo esenciales.

Sin embargo, este primer intento de comprender la reflexión nos deja un elemento positivo, y consiste, dice Hegel, en pensar el ser como "lo negativo puesto como lo negativo", es decir, en atreverse a pensar con toda seriedad la dialéctica del ser mismo: lo que se muestra como ser no es verdad sino mera apariencia, tesis que nos resulta bien conocida desde Platón, y que Hegel la encuentra en la raíz de todo escepticismo con respecto a la metafísica, pero también de todo idealismo. Solo que este último no entiende la realidad pasajera como mera apariencia, sino como verdadero fenómeno. No resulta por ello extraño que tanto el escepticismo como el idealismo se encuentren en las raíces mismas del proyecto cartesiano y vayan a marcar juntos la filosofía crítica de Kant.

No se trata, por lo tanto, de pensar el ser como lo absolutamente otro, en el sentido de hallarse en un ámbito inalcanzable para nuestro conocimiento, porque precisamente este es el género de solución que muchos han intentado en vano. La propuesta de Hegel es reflexionar más bien sobre la misma reflexión para alcanzar un concepto adecuado de ella y comprender qué es lo está ocurriendo. Para lo cual será necesario llevar a cabo una verdadera inversión en el orden y el sentido de los conceptos complementarios de identidad y diferencia, de inmediatez y mediación, de igualdad-consigo y distinción-frente-a-lo-otro. Comprender la esencia como reflexión significa comprender que la identidad, la inmediatez y la igualdad-consigo deben ser comprendidas como resultados de la diferenciación, de la mediación y de la distinción-frente-a-lo-otro, y no como concepto originarios:

> La esencia es reflexión —dice Hegel— , el movimiento del devenir y del pasar que permanece dentro de sí mismo, en el cual lo distinto simplemente es determinado únicamente como *negativo* en sí, como apariencia (*Log.* II, 13; esp. 349).

Para ayudarnos a comprender ese puro devenir en sí mismo, Hegel no escatima las más osadas formulaciones: "El devenir en la esencia —nos dice— , su movimiento reflexionante es por lo tanto el *movimiento de nada a nada y por ello el retorno a sí mismo*" (Log. II, 13; esp. 349), y un poco más adelante añade:

> El ser es únicamente en tanto que el movimiento de nada a nada, y es así la esencia; y esta no *tiene dentro de sí* este movimiento, sino que es ese movimiento en tanto que la absoluta apariencia misma, la pura negatividad que no tiene nada fuera de sí que la haya negado, sino que niega únicamente lo negativo suyo, el cual es solo en ese negar (*Log*. II, 14; esp. 350).

Si tenemos en cuenta que el devenir es un eterno estar pasando que ya no tiene lo pasado ni tampoco tiene todavía lo futuro (de nada a nada), sino que es un eterno presente absolutamente pasajero, creo que la formulación de Hegel no debería extrañarnos. Con esta nueva concepción del ser como esencia, el

texto procede a concebir el doble concepto de unidad que resulta necesario para pensar una verdadera unidad entre la unidad misma y la diferencia; no simplemente la unidad *y* la diferencia, sino la unidad de unidad *y* diferencia como momentos de la unidad misma. Para eso lleva a cabo lo que Henrich ha llamado *un desplazamiento del significado*, que consiste en pensar la inmediatez y la unidad no como punto de partida de la reflexión, sino como resultado de la negación auto-referida o de la negación que se niega a sí misma.

Esto le permite obtener dos conceptos de lo mismo que no por referirse a lo mismo pueden ser identificados, ya que representan dos momentos diferentes de un proceso único. El primer concepto es el de la identidad simple o la inmediatez, pero como simple posibilidad puesta por la inmediatez final, es decir, por la inmediatez mediada, la inmediatez del resultado. En otras palabras, en un verdadero proceso es el resultado el que determina el comienzo, ya que en ese comienzo debe hallarse el resultado como meta, como propósito o como fin. Esto lleva a Hegel a examinar tres momentos diferentes del proceso reflexivo, a los que determina con los términos de reflexión ponente, reflexión extrínseca y reflexión determinante.

En el primero, la "reflexión ponente", el acto reflexivo pone su resultado como punto de partida para negarlo y recuperarlo luego como resultado final. Esta formulación resulta comprensible si pensamos que todo verdadero proceso, en el que algo llega a ser más él mismo precisamente en cuanto deja de ser lo que era para volverse otro, implica poner el resultado o eso otro como el comienzo, pero con el carácter de lo posible, es decir, ponerlo como comienzo para negarlo y poderlo recuperar así como resultado. De esa forma, el resultado es puesto al comienzo como lo inmediato, como lo que solo es en tanto que posibilidad. Todo proceso implica, así, determinar un punto de partida que como tal solo tiene sentido en virtud del resultado final hacia el cual está referido.

Ahora bien, si la reflexión pone necesariamente eso otro para negarlo como tal, ello indica que posee un segundo momento, el de exterioridad con respecto a sí misma o de "reflexión extrínseca", la cual indica que eso que ha

sido puesto como comienzo no solo debe ser negado por la reflexión, sino que debe negarse a sí mismo en virtud de su propia negatividad, debe exteriorizarse. Al haber sido puesto como lo posible, deberá salir de sí mismo, negarse, para dejar de ser posible y convertirse en real. Este momento es crucial para comprender lo que Hegel se está proponiendo. Tratemos entonces de formularlo en término menos abstractos o especulativos. Comprender el ser como reflexión significa comprender que lo finito no solo es puesto y negado por lo infinito como momento de la propia constitución de lo infinito, sino que lo finito mismo, en virtud de su intrínseca negatividad que lo distingue de lo infinito, se niega a sí mismo para identificarse así con lo infinito.

De esta manera, la reflexión como ponente y como extrínseca, es decir, en cuanto afirma su desdoblamiento y lo niega, pero lo niega en virtud de la negatividad propia de los momentos desdoblados, permite hablar de una "reflexión determinante", la cual, como dice el texto, "es simplemente la unidad de la reflexión *ponente* y de la *extrínseca*" (*Log*. II, 20: esp. 355). Si la reflexión implica un diferenciarse de los momentos y un identificarse de estos, la reflexión determinante no hace otra cosa que unificar esos dos procesos como momentos de un único proceso. De esta manera considera Hegel poder explicar el carácter inconsistente, pero a la vez indestructible, de lo que llamará a continuación *las determinaciones de la reflexión*. Se trata de todas aquellas categorías mediante las cuales el proceso reflexivo busca comprender una realidad que se muestra ella misma como proceso. En efecto, esos pares de categorías que elabora la reflexión (sustancia-accidente, fundamento-fundado, causa-efecto, etc.) poseen ese doble carácter que les es tan peculiar, a saber, que cada uno de los términos lleva en sí mismo la totalidad de la relación, a la vez que se contrapone al otro como su opuesto en una especie de reflejo especular.

Con este análisis global del paso de la lógica del ser a la lógica de la esencia he buscando comprender lo que Hegel considera el núcleo ontológico del pensamiento moderno, de ese pensamiento para el cual la metafísica termina convirtiéndose en una serie de contradicciones incontrolables mediante las cuales, como lo ha formulado Marshall Bermann citando a Marx, "todo lo

sólido se desvanece en el aire". Pero allí mismo podemos detectar el germen conceptual que hará posible repensar la relación entre infinito y finito, unidad y multiplicidad, autorreferencia y diferencia-frente-a-lo-otro como elementos que pueden integrarse de tal manera que el primero de los términos (infinito, unidad, autorreferencia) pueda desempeñar la doble función de elemento de la contraposición y de unidad de los contrapuestos, es decir, servir de punto de partida y de punto de llegada de un proceso reflexivo o de autodesdoblamiento.

Con ello solo he podido esbozar la interpretación que nos ofrece Hegel del proceso conceptual mediante el cual se ha llevado a cabo la crítica a la metafísica tradicional y se han creado las condiciones para la elaboración de una nueva metafísica. Esta última solo podrá llevarse a cabo en la medida en que, superando desde su interior el proceso mismo reflexivo, se elabore un nuevo concepto de ser que ya no esté contrapuesto al concepto de esencia, sino que configure con este una verdadera unidad dinámica. Pero cabe decir que todos los elementos están dados y solo falta desarrollarlos: se trata, como nos había dicho el prólogo a la *Fenomenología*, de concebir la sustancia de Spinoza con las características del sujeto hegeliano, lo que implicará no solo desarrollar toda la lógica del concepto, es decir, de esa nueva concepción de sujeto como la forma adecuada de concebir lo que es, sino de desplegar todas sus potencialidades. Esto le permitirá a Hegel mostrar, más allá de la *Lógica*, cómo todo el mundo físico, la llamada *Naturaleza*, puede ser comprendida como la exteriorización de ese sujeto absoluto en la espacio temporalidad, y mostrar luego cómo el mundo humano o el mundo del *Espíritu* viene a ser el proceso de retomar esa Naturaleza desde su exterioridad para convertirla en un mundo humano, es decir lógico. Estas serán las tareas que deberá desarrollar el sistema mismo, tal como aparece en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

7. Hegel y la *Filosofía del derecho**

Introducción

Para comprender de manera adecuada la *Filosofía del derecho* de Hegel, me parece conveniente comenzar por situarla dentro de su sistema de pensamiento. No podemos olvidar la importancia que tiene para este pensador alemán el marco global de comprensión como referente necesario para determinar el sentido de los elementos: su método es declaradamente sintético, es decir, va de la totalidad a la determinación de sus momentos. En un pensamiento así, el todo, lejos de ser el simple resultado de la suma de sus partes, es el que les otorga sentido a esas partes. De ahí que sin comprender el todo no sea posible comprender de manera adecuada los diferentes elementos que lo conforman. Comencemos entonces por precisar el todo, en este caso que nos concierne, el que Hegel llama *espíritu objetivo*, para comprender así el lugar que ocupa y el sentido que tiene su propuesta de reflexión política dentro de la globalidad de su pensamiento.

* Este texto fue publicado, en su primera versión, en Hoyos 2003, p. 267-284.

La *Filosofía del derecho* dentro del sistema

En su prefacio a las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*[1], Hegel mismo nos señala:

> Este libro de texto es un desarrollo adicional, sobre todo más sistemático, de los mismos conceptos fundamentales que, sobre esta parte de la filosofía, se encuentran ya en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, dedicada por lo demás a mis cursos (*Principios*, 3 [45]).

Cabe recordar que la *Enciclopedia* es el texto que mayor elaboración tuvo por parte de Hegel, y en el cual expone la visión global de su sistema. La parte de la *Enciclopedia* a la que se refiere la cita es precisamente aquella que tiene como título "El espíritu objetivo", y que corresponde al segundo de los tres momentos que componen la "Filosofía del espíritu", a saber, espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Tratemos de entender lo que esto significa.

El concepto hegeliano de espíritu

Me parece conveniente comenzar citando el § 377 de la *Enciclopedia*[2], donde Hegel nos precisa este concepto en términos que considero bastante claros:

> El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por lo tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a ti mismo*, este precepto absoluto, ni en sí mismo, ni allí donde históricamente fue pronunciado, tiene el significado de un mero *auto-conocimiento* según

1 Juan Luis Vermal ha traducido el título como *Principios de la filosofía del derecho*. Señalo entre corchetes, [], la paginación, pero las traducciones del alemán son mías.

2 Las citas de la *Enciclopedia* siguen la excelente traducción de Ramón Valls Plana, con algunas pequeñas modificaciones.

> las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en y para sí, o sea, de la *esencia* misma como espíritu. Tampoco la filosofía del espíritu posee la significación de eso que se llama *conocimiento de los seres humanos*, y que se esfuerza en investigar las *particularidades*, pasiones y debilidades de los demás seres humanos por igual; los recovecos, por así decirlo, del corazón. Un conocimiento [este último] que solo tiene sentido, por una parte, si se presupone el conocimiento de lo universal, es decir, del ser humano y por consiguiente del espíritu; mientras, por otra parte, ese conocimiento se ocupa de las *existencias* contingentes, irrelevantes y no verdaderas del espíritu, sin penetrar empero en los *sustancial*, en el espíritu mismo.

Lo que podemos entresacar de este parágrafo es que Hegel se refiere con el término de *espíritu* a todo aquello que pertenece al ser humano como tal, a lo específicamente humano, pero no en su aspecto particular, sino en su carácter más general. Ahora bien, al considerar que lo específicamente humano es "lo verdadero en y para sí", nos encontramos frente a una tesis con claro acento antropocéntrico, es decir, frente a una visión según la cual el sentido de lo real está dado por el ser humano, de modo que el conocimiento de este último es el conocimiento "de lo verdadero en y para sí", es decir, de aquello que por sí mismo es lo verdadero. Mientras que el pensamiento (*Lógica*) y la realidad natural (*Naturaleza*) vienen a tener sentido en el ser y por el ser humano, este, como espíritu, es el verdadero dador de sentido, ya que lo posee por sí mismo. Lógica, Naturaleza y Espíritu son así los tres grandes momentos del sistema total.

Sin embargo, digo esto solo en una primera aproximación, porque en realidad uno de los propósitos centrales de la doctrina hegeliana es precisamente superar lo que considera como el unilateral antropocentrismo moderno; porque si bien es cierto que en el ser humano y por el ser humano la realidad adquiere sentido, ese sentido, sin embargo, propiamente no lo otorga el ser humano,

sino que lo descubre, lo hace real, lo hace efectivo, ya que no se trata de un mero producto humano. El sentido último de la realidad es aquello que las religiones han llamado Dios.

Son así dos las ideas básicas que orientan esta manera de pensar, que Hegel comparte con no pocos de sus contemporáneos, y que Charles Taylor expresa muy bien, habiéndolas tomado de J. Hoffmeister:

> [En primer lugar], que nosotros podemos conocer realmente la naturaleza, únicamente porque somos de su misma sustancia, que sin duda la conocemos propiamente cuando tratamos de entrar en comunión con ella, y no cuando tratamos de dominarla o diseccionarla con el propósito de someterla a las categorías del conocimiento analítico; y, en segundo lugar, que conocemos la naturaleza porque, en cierto sentido, nos hallamos en contacto con lo que la constituye, con la fuerza espiritual que se expresa en ella (Taylor 1979, p. 10).

Dicho en otras palabras, la realidad es para Hegel una fuerza espiritual que se manifiesta de diversas maneras, y precisamente porque nosotros compartimos esa fuerza espiritual, es por lo que estamos en condiciones de poderla comprender, de permitir que en nosotros y por nosotros despliegue el sentido que se halla latente en ella.

Ese despliegue del sentido humano de la realidad, a decir, del espíritu, se lleva a cabo en tres grandes momentos: a) el momento subjetivo, que corresponde al análisis del ser humano como sujeto portador de ese sentido; b) el momento objetivo, en el cual se analizan las realizaciones propias de ese sujeto para construir un mundo a su imagen y semejanza, y es el momento que nos corresponde examinar aquí; c) el momento absoluto, donde se pasa revista a las tres manifestaciones humanas de aquello que trasciende al ser humano y constituye el sentido último de toda realidad: la belleza en el Arte, el bien en la Religión y la verdad en la Filosofía. Tenemos así, en sus líneas más generales, los tres grandes momentos del espíritu: el subjetivo, el objetivo

y el absoluto. Pasaré entonces a precisar un poco más el concepto de *espíritu objetivo*, que, como ya lo he señalado, constituye el tema específico que Hegel desarrolla en su obra *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*.

El concepto de espíritu objetivo

El paso conceptual del momento subjetivo al objetivo se lleva a cabo cuando se busca superar la contradicción radical que se nos hace manifiesta en el análisis del ser humano como sujeto (espíritu subjetivo), a saber, la contradicción que existe entre el espíritu humano cuya esencia es la libertad y la realidad natural dentro de la cual vive y que se halla sometida a la necesidad ciega. Tenemos así frente a frente al ser humano como ser libre y al mundo como entidad sometida a la ciega necesidad. Esta contradicción, que también Kant examinó con el mayor cuidado, es a la vez el punto de partida y el motor que impulsa toda la filosofía hegeliana del derecho.

La superación dialéctica de esa contradicción entre libertad subjetiva y necesidad exterior, es decir, el proceso conceptual mediante el cual esos dos elementos contrapuestos se convierten en momentos constitutivos de una unidad superior, exige ante todo un análisis de esa libertad, la cual no es, para Hegel, un elemento dado, es decir, natural, sino el resultado del proceso reflexivo mediante el cual el ser humano retorna sobre sí mismo a partir de la naturaleza. Esto quiere decir que la libertad no es en el ser humano un estado originario, sino derivado; derivado del acto mediante el cual la conciencia, al volver sobre sí, se sitúa ante el mundo y toma como objeto de su consideración esa misma diferencia que establece entre ella y el mundo. En otras palabras, la libertad aparece como resultado y superación del espíritu subjetivo, y lleva a plantear la pregunta por las relaciones de ese espíritu con la realidad objetiva dentro de la cual se expresa.

Con el concepto de espíritu objetivo Hegel examina aquellas configuraciones sociales que, siendo resultado de la acción y de la interacción humana, vienen a constituir una "segunda naturaleza", es decir, configuran el contexto dentro

del cual los seres humanos despliegan su existencia en cuanto humanos. Se trata, por lo tanto, de realidades espirituales, es decir, de realidades producidas por la comunicación entre las conciencias, que no por ello son menos objetivas, ya que se trata de realidades que están ahí frente a los seres humanos y los determinan. Al buscar superar la contradicción entre su libertad subjetiva y la necesidad natural, los seres humanos construyen esa "segunda naturaleza" o mundo humano, que si bien es producto de su carácter de seres pensantes, viene a su vez a determinarlos, a condicionarlos, pero ya no de manera ciega o inmediata, como lo hace la primera naturaleza o el mundo que simplemente está ahí, sino mediada, es decir, consciente.

Los tres grandes momentos del espíritu objetivo

Las divisiones o momentos del espíritu objetivo corresponden a los momentos de la voluntad libre, es decir, de esa libertad que se constituye mediante el acto de reflexión y que se halla en el fundamento de esas realidades espirituales. El movimiento en el que consiste la libertad es aquel por el cual la voluntad humana se exterioriza, es decir, sale de sí, para retornar luego a sí misma y recuperarse de esa exteriorización. En otras palabras, al salir de sí, al exteriorizarse, la voluntad configura esas realidades espirituales que adquieren carácter objetivo, como son el derecho, la moralidad y la eticidad, que serán los tres grandes momentos del espíritu objetivo, realidades que vienen a ser las condiciones para el ejercicio mismo de la libertad, es decir, para que la voluntad se recupere y se asuma como tal.

Tenemos, entonces, en primer lugar, (a) la libertad en su estado inmediato como libertad del sujeto singular o *persona*, cuyo carácter puramente negativo de no-dependencia frente a todo lo otro que le es externo solo puede hacerse efectivo saliendo de sí de manera no menos inmediata. Hegel explica de esa forma el origen de la propiedad o de la apropiación, no propiamente como resultado de una necesidad vital, sino como el intento primordial del ser humano que se sabe libre y busca manifestar de esa manera inmediata y objetivasu libertad. "Lo racional de la propiedad —dice Hegel comentando

el § 41 de su *Filosofía del derecho*— no yace en la satisfacción de la necesidad vital, sino que en ella se supera la mera subjetividad de la personalidad”. La propiedad aparece así como necesaria para la realización de la libertad, pero a la vez como su primer y más bajo nivel de realización. Con la propiedad y los inevitables conflictos que ella conlleva, aparece el *derecho abstracto o formal*.

En segundo lugar, (b) tenemos el momento reflexivo mediante el cual la voluntad libre se vuelve sobre sí desde esa exterioridad de su propiedad, con lo cual la persona se particulariza y se convierte en *sujeto*, es decir, deja de ser un simple propietario para tomar en sus manos la proyección de su existencia; pasa con ello de la exterioridad de la cosa poseída a la interioridad de su conciencia moral. Con ello, aparecen los conceptos de propósito, intención, elección, y sobre todo los de bien y mal. De ahí que a este segundo momento lo llame Hegel *moralidad*.

Finalmente (c) —y es sobre todo aquí, como veremos, donde Hegel espera ofrecer su aporte personal a la concepción del derecho—, la voluntad debe volverse sustancial, es decir, superar la doble unilateralidad del simple propietario perdido en su exterioridad y del simple sujeto moral encerrado en su interioridad, para lograr, como *ciudadano*, una objetividad en la cual no pierda su carácter de sujeto moral; y esto solo podrá lograrlo al tomar cuerpo en la familia, en la sociedad civil y en el Estado. A este momento lo llama Hegel *eticidad*, y con él llega a su culminación el espíritu objetivo y su filosofía del derecho. Resumiendo, los tres grandes momentos que configuran el espíritu objetivo son el derecho (abstracto), la moralidad y la eticidad.

Pasemos ahora a examinar esos tres momentos del espíritu objetivo —el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad—, para comprender la manera como Hegel nos presenta su encadenamiento conceptual y su desarrollo. Pero no olvidemos que más allá del espíritu objetivo se sitúa el espíritu absoluto como superación de lo puramente humano a partir del ser humano mismo, espíritu constituido a su vez por tres momentos: arte, religión y filosofía.

Sin embargo, como la atención la tenemos centrada en la filosofía del derecho, no voy a decir nada más sobre ello.

Vuelvo, pues, al espíritu objetivo para analizar su dialéctica, es decir, la dinámica de su desarrollo conceptual. El propósito consiste en mostrar cómo la voluntad libre pasa, mediante un proceso de reflexión o de interiorización, desde su estado inmediato como *persona* propietaria de bienes, al de *sujeto* que asume su libertad y actúa en virtud de sus propósitos, y se ve así enfrentado al problema de la elección moral, hasta llegar finalmente a su condición de *ciudadano* en el seno de una familia, de una sociedad civil y de un Estado. Comencemos, entonces, por examinar el primer momento, es decir, el llamado por Hegel *derecho abstracto*.

El derecho abstracto

El ser humano es ante todo libertad abstracta, formal, mera capacidad de abstraer de todo lo que le es dado y afirmarse a sí mismo frente a ello, ya que, como hemos visto, es a partir de eso dado como él, mediante su reflexión, retorna sobre sí mismo y se sabe diferente de todo lo demás. En ese primer momento es ya un ser libre, pero su libertad es solo abstracta, pura posibilidad que solo puede llegar a ser real en cuanto sale de sí misma y se objetiva. Podemos hablar de una libertad negativa. Al objetivarse mediante el acto de tomar propiedad de algo exterior, no solo se exterioriza, sino que, a través de esa propiedad, se distingue de los demás y entra en relación con ellos, ya que la apropiación implica un recíproco autorreconocimiento por parte de los diversos propietarios. La apropiación es así un acto mediante el cual los seres humanos hacen objetiva su libertad buscando ser reconocidos como tales.

Cabe notar, como lo hace Valls Plana en su traducción de la *Enciclopedia* (ver § 490, n. 828), que aquí ya no se trata, como era el caso en la *Fenomenología del espíritu*, de examinar la relación originaria entre los seres humanos que buscan reconocimiento y que allí se mostraba como una lucha a muerte cuyo resultado era la relación de dominación y servidumbre. En el seno de la

sociedad moderna, que es ahora el objeto de los análisis hegelianos, ese reconocimiento se obtiene en primer lugar mediante la propiedad, es decir, como una relación entre propietarios. Este reconocimiento mediante la propiedad implica, de parte del poseedor, ya sea un apropiarse del objeto, ya sea una elaboración de este, ya sea un acto simbólico por el cual exprese su voluntad de dominio. Y de parte de quienes forman su entorno social, implica el reconocerle al propietario su calidad de *persona*.

El contrato constituye así el acto por el cual las partes expresan su voluntad acerca de la cosa poseída y se reconocen como personas; acto que posee validez por sí mismo, sin atender a la intención de los contratantes. De ahí que la firma de un contrato obligue, aunque se haya hecho con intención dolosa. Ahora bien, la diferencia radical que existe entre la voluntad interior y su manifestación exterior en la propiedad da pie a diversas clases de conflictos que Hegel ordena en tres niveles: el entuerto inocente, el entuerto malicioso y el delito. En el primer caso, los litigantes no tienen claridad sobre los límites de sus respectivos derechos; en el segundo, uno de los contratantes intenta defraudar al otro; y en el tercero, uno de los contratantes apela a la fuerza para imponer su voluntad.

Frente al delito, la respuesta inmediata es la venganza, que genera a su vez un círculo infernal de retaliaciones. Ahora bien, ese círculo solo puede romperse mediante la pena o el castigo ejercido por una autoridad ajena en la persona del juez. Con esa intervención se lleva a cabo una mediación cuyo efecto es doble: por una parte, a diferencia de la venganza, el castigo ataca el delito y no directamente al delincuente, lo cual permite romper el círculo infernal de la venganza. Por la otra, como el castigo es ejecutado por una instancia superior, pierde en gran medida su carácter contingente, ya que en la venganza el ejercicio de la violencia, en la retaliación, depende de la capacidad que tenga el ofendido para reivindicar su derecho lesionado.

Hegel hace notar cómo la distancia o diferencia que existe entre la voluntad subjetiva libre y la propiedad objetiva, que da lugar al conflicto y fundamenta así el derecho abstracto o derecho de propiedad, hace del ejercicio de este

derecho un campo interminable para la solución de conflictos. En términos cotidianos, la tarea de quienes velan por la justicia en este campo del derecho de propiedad viene a ser una tarea por su misma naturaleza interminable.

La moralidad

El análisis conceptual que conduce del derecho abstracto o derecho de propiedad a la moralidad lo expresa Hegel de la siguiente forma:

> Se ha desarrollado [hasta aquí] una distinción entre derecho y voluntad subjetiva. La realidad del derecho, que la voluntad personal se da primeramente de una manera inmediata [en la cosa poseída], se muestra mediada por la voluntad subjetiva, o sea, por aquel momento que siendo el que da existencia al derecho-en-sí, puede también distanciarse de ese derecho y oponerse a él. Y, al revés, la voluntad subjetiva bajo esa abstracción y siendo así poder por encima del derecho, es algo nulo de por sí; esta voluntad solo tiene verdad y realidad esencialmente en tanto está en ella misma como la existencia de la voluntad racional: *moralidad* (*Enciclopedia* § 502).

Voy a tratar de analizar esta cita, para hacerla más clara. La diferencia radical que existe entre la voluntad subjetiva y el derecho objetivo que ella misma fundamenta de manera inmediata hace que esa voluntad sea a la vez la que establece el derecho y la que puede transgredirlo, es decir, que puede situarse por fuera de él. Es lo que vimos que sucedía en los diferentes conflictos de propiedad, y de manera extrema en el caso del delito. Esto, a su vez, hace que esa voluntad, que adquiere realidad mediante el derecho, al ponerse por fuera de él se anule, se invalide como tal. De modo que esa voluntad solo viene a tener realidad y verdad en cuanto existe como voluntad racional, es decir, en cuanto existe en la figura del sujeto moral como aquel que no solo establece el derecho, sino que se somete a él. En otras palabras, el derecho

abstracto necesita de la moral para su realización. Sin moralidad, el derecho abstracto no pasará de ser más que una fuente eterna de conflictos.

Hegel comienza, entonces, a tratar aquí uno de los aspectos más controversiales en toda reflexión ética o moral, a saber, el problema del mal moral, que la tradición ha llamado con los conflictivos términos de *libre albedrío* y *pecado*. Y nos señala de entrada el origen del conflicto: la voluntad, por una parte, parece ser tanto más libre cuanto más autónoma se muestre; pero, por otra, como es el derecho el que le otorga realidad efectiva, al apartarse de él esa voluntad carece de sentido, se anula. Digámoslo de manera directa: el pecado parece ser, a la vez, el acto supremo de libertad de la voluntad y su propia anulación. Ahora bien, con ello, dice Hegel:

> El individuo libre, que en el derecho (inmediato) era solamente *persona*, está ahora determinado como *sujeto*, voluntad reflejada dentro de sí, de tal modo que la determinación de la voluntad como tal, en tanto que estar-ahí en ella como *propia*, sea distinta del estar-ahí de la libertad en una *cosa* exterior (*Enc*. § 503).

Voy a tratar de aclarar esa terminología hegeliana que puede resultar un tanto extraña. Nos dice que el individuo libre, que ha pasado de ser persona a ser sujeto, es ahora una voluntad reflexionada, de tal manera que su determinación en su propia manera de ser ya no está atada a algo exterior, a una cosa, como lo era en el caso del sujeto propietario, sino que se halla en ella misma como su propio acto. Ahora bien, con esa determinación interior de la voluntad, el individuo deja de ser un singular abstracto para convertirse en un particular, es decir, adquiere determinaciones que conllevan diferencias y semejanzas, lo cual, dice Hegel, da pie a que establezca propósitos. En otras palabras, se trata ahora de un sujeto capaz de elaborar sus propios proyectos de vida.

Pero —anota Hegel a continuación—, como voluntad interiorizada no puede reconocer en la exteriorización de su obrar sino "únicamente aquella existencia que estuvo presente en su saber y su querer", es decir, solo puede

aceptar responsabilidad por aquello de lo cual tenía conciencia; esto hace que al interior de la moralidad se haga presente "la más profunda contradicción" (*Enc*. § 508), es decir, aquella que se da debido a la oposición entre una voluntad universal, cuyo principio de determinación es el bien como tal, abstracto e incondicionado, y la acción de esa misma voluntad, cuya naturaleza tiene que ser determinada, concreta y condicionada. Se trata, ni más ni menos, que de aquella misma contradicción que tuve ocasión de señalar como el punto de partida y el motor de la filosofía del derecho, pero que aquí ha llegado a asumir una forma particularmente determinada y aguda: la contradicción entre libertad y necesidad, entre voluntad y naturaleza. Hegel pasa a examinarla bajo las cuatro formas como se nos presenta.

(a) La primera será la contradicción entre el deber como tal y las múltiples obligaciones que este conlleva: "Por causa —dice— del determinar indeterminado del bien, hay en general *varias* cosas buenas y *muchas obligaciones* cuya diversidad se encuentra dialécticamente enfrentada y las pone en *colisión*" (§ 508). Alude con ello a los frecuentes conflictos entre deberes con los que tropezamos casi a diario. La voluntad moral está llamada a determinarse por el bien en general, pero el carácter general de ese bien implica una indeterminación. Por eso habla de un "determinar indeterminado": el bien debe determinar nuestra voluntad, pero él mismo es indeterminado. De ahí que se presenten diferentes concreciones del bien y algunas de ellas se excluyan mutuamente. Tenemos tantas cosas que "deberíamos" hacer, que resulta imposible hacerlas todas.

(b) Una segunda forma de esa contradicción tiene su origen en que el sujeto, como particular, está obligado a atender a sus intereses también particulares, pero al mismo tiempo el bien como tal, que es universal, puede excluir dichos intereses. El conflicto entre el interés general y los intereses particulares no puede resolverse sacrificando estos últimos en beneficio del interés general, ni tampoco sacrificando a este en beneficio de aquellos. En el primer caso tendríamos la peligrosa utopía, que termina sacrificando los intereses reales de las personas concretas en el altar de un bien abstracto, y en el segundo, el triunfo del más craso egoísmo. Se trata, por otra parte, como podemos verlo

fácilmente, de la consabida contraposición kantiana entre las inclinaciones y el deber, que si bien no parecen armonizarse, deberían sin embargo hacerlo: los intereses particulares, que son reales y concretos, se contraponen con frecuencia al deber universal y abstracto.

(c) La tercera forma de la contradicción proviene de que el sujeto no es solo un existencia particular, sino que también "una forma de su existencia es la de ser certeza *absoluta* de sí mismo, reflexión abstracta de la libertad hacía sí misma" (§ 509), con lo cual puede llegar a tomar distancia frente a la misma razón que debería ser la que moviera a esa voluntad. Tenemos así la manera hegeliana de comprender la tradicional cuestión del libre albedrío: el carácter abstracto de nuestra libertad personal nos vuelve capaces de abstraernos por completo de toda realidad y convertirnos en nuestro propio centro de interés y, de esa manera,

> de convertir lo universal mismo en algo particular y, de ese modo, convertirlo en apariencia. El bien es así puesto como algo contingente para el sujeto [algo que el sujeto puede hacer o no hacer], y este, habiéndose decidido, según lo dicho, por algo opuesto al bien, puede ser *malo* (§ 509).

(d) La cuarta forma en que esa "más profunda contradicción" se nos hace presente proviene del carácter autónomo que ofrece el mundo frente a las determinaciones de la libertad, contradicción a la que Kant le había otorgado una gran importancia. Oigamos al mismo Hegel:

> Por ello es contingente que ese mundo concuerde con los fines subjetivos, que el *bien* se realice [o no] en el mundo, y que el *mal*… se anule en el mundo; es además contingente que el sujeto halle su bienestar en el mundo, y lo es también que el sujeto bueno sea feliz en él y el sujeto malo sea desgraciado. Sin embargo, al mismo tiempo, el mundo *debe* permitir que se lleve a cabo lo esencial, *debe* permitir que la buena acción llegue a buen término en él, del mismo modo que *debe* garantizar

> la satisfacción de su interés particular al sujeto *bueno*, impedírselo al *malo* y eliminar al mal mismo (*Enc.* § 510).

Haciéndole eco a Kant, cuyo pensamiento se halla presente a todo lo largo de estas consideraciones, Hegel subraya repetidamente la palabra *debe*. Su propósito es mostrar cómo las aporías de la moral vienen a girar todas ellas en torno a la existencia del mal, tanto del mal moral como de la extraña distribución de los males en el mundo. Tales aporías, en las que la razón práctica cae de manera inevitable, no son, a los ojos de Hegel, sino consecuencias del carácter abstracto de la reflexión mediante la cual el sujeto se escinde de su propia realidad y toma posición frente a ella. Ese movimiento que da pie al ejercicio de la libertad sitúa a la vez al sujeto como finito, como determinado desde fuera, por lo cual la infinitud de su conciencia no podrá concordar con su propia finitud, ni con la finitud de su objeto.

El § 511 de la *Enciclopedia* me parece que expresa de manera muy clara el carácter de esta contradicción que se instala en la raíz misma de la moralidad; por eso me voy a permitir trascribirlo completo, y apelo por ello a la paciencia del lector:

> La contradicción que surge por todas partes y que expresa este múltiple *deber*, el ser absoluto que a la vez sin embargo no lo es, contiene el análisis más abstracto del espíritu en sí mismo, su más profundo ir-dentro-de-sí. La referencia mutua de determinaciones que entre sí son contradictorias es únicamente la certeza abstracta de sí, y para esa *infinitud* de la subjetividad, la voluntad universal, el bien, el derecho y la obligación tanto son como no son; [la subjetividad] es aquello que se sabe como lo que decide y elige. Esta pura certeza de sí llevada hasta el extremo aparece bajo las dos formas que inmediatamente pasan de una a otra: la *conciencia moral* y la *maldad*. La conciencia moral es la voluntad de *bien*, de aquello, sin embargo, que en esta pura subjetividad es lo *no objetivo*, lo no universal, lo inefable, sobre lo cual el sujeto en su *singularidad* se sabe como

> aquel que decide. La *maldad*, por su parte, es este mismo saber su singularidad como quien decide, en tanto que no se queda en esa abstracción, sino que, en contra del bien, se da el contenido de un interés subjetivo.

Un análisis cuidadoso de este párrafo me llevaría muy lejos, ya que me obligaría a examinar con detenimiento el concepto del mal moral o la maldad, que resaltó con fuerza la Reforma protestante frente al tradicional concepto católico de pecado. En efecto, para la concepción protestante, el pecado no se halla propiamente en la acción misma con su carácter puntual, sino en la actitud básica ante la vida por parte de quien actúa. En otras palabras, el pecado no se sitúa, para Lutero, en la acción como tal que quebranta un mandato o una obligación, y que se realiza en un punto preciso del espacio y del tiempo, como suele verlo la tradición católica, sino en la actitud originaria del sujeto, de la cual surgen sus actos reprochables. En realidad, todos los actos como tales son por sí mismos indiferentes, mientras que la que puede ser considerada como buena o mala es la intención con la cual se llevan a cabo.

Lo había expresado ya en el siglo XII el gran Abelardo, en su tratado de moral *Conócete a tí mismo*, con un ejemplo pensado para chocar a sus contemporáneos:

> Pudiera preguntar alguien si los perseguidores de los mártires y de Cristo pecaban en aquello que creían agradable a Dios. O, también, si podían dejar de hacer sin pecado lo que ellos creían que no se podía dejar de hacer. Si nos atenemos a lo dicho antes —que "el pecado es el deprecio de Dios" o "el consentimiento en aquello en que se cree que no hay que consentir"—, entonces no podemos decir que hayan pecado (Aberlardo, 1994, p. 51) [3].

3 Sobre la ética de Abelardo puede consultarse el texto de Luis E. Bacigalupo (ver bibliografía de la parte I).

En otras palabras, ni siquiera la acción más reprobable que podía pensar un cristiano, como es la muerte de Cristo, era por sí misma un acto pecaminoso, ya que todo dependía de la intención con la cual hubiera sido perpetrada.

Me he querido detener en este parágrafo, a pesar del carácter global de mi exposición sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel, porque considero que aquí podemos encontrar uno de los puntos cruciales de su propuesta conceptual. Esta comienza por reconocer que las contradicciones de la conciencia moral, en las que tanto énfasis ha puesto Kant, constituyen sin duda "el análisis interno más abstracto del espíritu, su más profundo ir-dentro-de-sí". Pero esas contradicciones no pueden llegar a resolverse en el interior mismo de dicha conciencia, es decir, partiendo del análisis sobre su carácter reflexivo. Y esto se debe a que se trataría, como en el caso de Kant, de una consideración abstracta del ser humano como sujeto de su obrar, necesaria sí, e imprescindible, pero no por ello suficiente. El carácter abstracto de tal consideración se manifiesta de manera inevitable en esas contradicciones, cuya superación exige avanzar más allá. En el ámbito de los conceptos, este avance se realiza con el paso a la eticidad, que no es otro que la operación conceptual mediante la cual reinsertamos al ser humano dentro del contexto social del cual surge y al cual debe retornar de manera inevitable.

Hegel se complace en señalar, como resultado de esa concepción abstracta del ser humano que realiza la moralidad de rasgos kantianos, que en ella los extremos de la contradicción terminan por identificarse: la malicia —nos dice— se identifica con la buena disposición de ánimo hacia el bien abstracto. Apunta con ello al origen de esa profunda aporía a la que hicimos mención y que se halla en el fondo de toda doctrina moral; la misma que el Marqués de Sade buscó hacer patente en sus célebres novelas: el acto supremo de libertad, en el cual la voluntad se muestra como absolutamente autónoma, como absolutamente libre, y por lo tanto como buena disposición de ánimo hacia el bien abstracto, viene a identificarse con su autónoma decisión por el mal mediante la cual se libera ella misma de toda subordinación, incluso de su subordinación a la razón. En otras palabras, la libertad abstracta del sujeto como simple singular se vería "llevada al extremo" al optar por el mal.

Esa voluntad infinita que, según decía Descartes, nos sitúa en el ámbito de lo divino, hallaría su máxima expresión en esa opción por el mal "con plena advertencia y con pleno consentimiento", para retomar las palabras del viejo catecismo católico en su diáfana definición del pecado.

La eticidad

Con el paso a la eticidad, Hegel busca superar esas aporías, reintegrar al sujeto moral al seno de la sociedad que lo constituye como ciudadano, y liberar así a la moral kantiana de su formalismo vacío. Comencemos, entonces, por precisar un poco el sentido de los términos "moralidad" y "eticidad". Ambas palabras vienen a significar etimológicamente lo mismo. La una proviene del latín *mos, moris* y la otra del griego *éthos*, que en ambos casos significan "costumbre", "modo de comportarse". Hegel, como vimos, entiende el primer término, la *moralidad*, como el análisis del comportamiento humano que se lleva a cabo a partir del carácter reflexivo del sujeto que actúa; mientras que el segundo, *eticidad*, sitúa a este sujeto en el seno de la sociedad humana de la cual proviene y dentro de la cual actúa. Nos muestra así cómo no es lo mismo reflexionar sobre el comportamiento humano desde la perspectiva del sujeto que actúa, desde la primera persona del singular, que hacerlo desde el punto de vista de la primera persona del plural.

Ahora bien, el acto de reinsertar al sujeto dentro de su contexto corresponde, para Hegel, al paso lógico que sintetiza al sujeto *singular* del derecho abstracto con el *particular* desdoblado de la persona moral en el *universal* concreto del ciudadano. Pensar al sujeto como *ciudadano* implica, como ya tuve ocasión de indicarlo, superar la doble unilateralidad, tanto la que corresponde a la perspectiva del derecho abstracto, como aquella que es propia de la moralidad.

Sobre la unilateralidad del sujeto del derecho abstracto o derecho de propiedad dice Hegel:

> [Consiste,] por una parte, en tener *de manera inmediata* su libertad en la realidad, y por ende en la exterioridad, o sea, en la COSA *[poseída]*, y, por otra parte, en tenerla en el bien como algo abstractamente universal". [Por su parte, la unilateralidad del sujeto moral] "está en ser igualmente abstracto frente a la universalidad [del bien] al determinarse a sí mismo en la singularidad interior (§ 513).

Se trata en ambos casos del bien abstracto que se confronta, ya sea con la cosa poseída, ya sea con la voluntad interior. La contradicción del sujeto de derecho está en buscar el bien, pero tener que habérselas con cosas concretas; y la del sujeto moral está en buscar el bien y tener que atender a sus intereses particulares. Se trata así de superar esas abstracciones, no simplemente de negarlas; lo cual se logra mediante la consideración del individuo actuante dentro del contexto real de un pueblo, de una sociedad concreta a la cual pertenece y de cuya historia participa.

Los efectos de esa reinserción son múltiples. El bien deja de ser algo abstracto y se convierte en el bien de la comunidad dentro de la cual vive el sujeto. Con ello, la cosa de la propiedad deja de ser una simple cosa que está ahí y se convierte en un objeto social, en una realidad que, si bien puede ser mía, no pierde por ello su carácter de bien social. Deja de ser algo inmediato de lo cual puede disponer el propietario, para verse mediada por quienes comparten con él la vida social dentro de la cual ejerce su derecho de propiedad, de modo que el tradicional derecho al uso y al abuso (*uti et abuti*) se ve sometido a claras restricciones, ya que la propiedad adquiere sentido social. El sujeto moral, por su parte, ya no se ve confrontado a la contradicción entre la abstracta universalidad del bien y la inmediatez de sus intereses particulares, dado que esos intereses particulares se hallan mediados por los intereses de sus conciudadanos que constituyen ahora la forma concreta del bien universal.

El ciudadano viene, entonces, a remplazar tanto a la persona abstracta del derecho como al sujeto no menos abstracto de la moral, asumiéndolos como sus propios momentos constitutivos, ya que él es el verdadero universal concreto

cuya ubicación social abandona la inmediatez de la cosa poseída (derecho abstracto), así como la dualidad no menos inmediata —aunque a la vez mediada por su reflexión— entre su libertad individual abstracta y el bien no menos abstracto (moralidad), para situarse en el seno de un verdadero silogismo. Sin embargo, para entender esta idea hegeliana de silogismo o de mediación silogística, es conveniente introducir aquí algunas consideraciones de carácter formal o lógico.

La lógica tradicional distinguía tres grandes momentos en el análisis del pensamiento, o del lenguaje mediante el cual este es expresado: los *conceptos* o unidades básicas, los *juicios* compuestos de conceptos unidos mediante cópulas, y los *raciocinios* o silogismos que encadenan juicios para articular argumentaciones. Desde su aspecto formal, Hegel interpreta esta división, al señalar que los conceptos son los elementos tomados de manera abstracta como unidades independientes, pero que en realidad no existen como tales; siempre se dan dentro de juicios que conectan esos conceptos de manera también inmediata, acentuando de forma unilateral ya sea su unidad, en los juicios afirmativos, ya sea su diferencia, en los juicios negativos. El silogismo, por su parte, que encadena juicios, expresa el proceso de mediación entre dos extremos gracias a un término medio que, a la vez que los une, los diferencia. El esquema silogístico es la expresión formal de todo proceso como devenir real: hay un punto de partida y un punto de llegada, unidos y separados entre sí por un intermediario. En otras palabras, el silogismo viene a ser la forma lógica de toda mediación, y como la realidad es toda ella un constante devenir, un inagotable proceso de mediación, el silogismo viene a expresar la forma lógica propia de la realidad como tal.

En aras de la brevedad, no voy a desarrollar en detalle las diversas formas silogísticas; señalo simplemente que la eticidad se articula mediante tres términos, *la familia, la sociedad civil* y *el Estado*, que corresponden respectivamente al momento singular, al momento particular y al momento universal. Mediante estos tres elementos es posible articular un triple silogismo, a medida que cada uno de ellos viene a desempeñar el papel de mediador. Porque conviene tener en cuenta que la naturaleza de un silogismo se halla

determinada por la naturaleza del término que desempeña el papel de mediador, ya que él es el que determina en qué se identifican y en qué se diferencian los términos extremos. Por otra parte, cada uno de los términos que conforman la eticidad posee, como ya lo hemos señalado, su propio carácter lógico: la *familia* es el momento singular, la *sociedad civil* el momento particular y el *Estado* el momento universal.

En un primer silogismo, el término medio lo asume el singular como tal, es decir, lo real inmediato dado, la *familia*, de modo que la sociedad civil y el Estado aparecen entonces como entidades supeditadas a salvaguardar la libertad de los individuos. Digamos, en forma resumida, que se trata del más inmediato *laissez-faire*, del abstracto liberalismo, para el cual el bien supremo y único, al cual todos los demás deben hallarse supeditados, es la libertad individual.

Este silogismo se ve retomado y superado por el segundo, donde el papel de término medio lo desempeña ahora la *sociedad civil*, es decir, por el momento particular. Al duro y cruel *laissez-faire* de un Estado gendarme y una sociedad civil abandonada a una lucha sin cuartel en la que triunfan los más fuertes, lo sucede ahora un Estado que interviene de modo que, salvaguardando la libertad de los individuos, no duda en reglamentarla para restablecer un equilibrio inestable en el juego de sus intereses particulares. Podríamos hablar aquí de algo así como una social-democracia.

Ahora bien, si en el primer silogismo primaba la libertad individual y en el segundo esta se veía restringida en beneficio del libre juego de los intereses particulares, en el tercer silogismo, donde el papel de término medio corresponde al *Estado*, es decir, al momento universal, los dos silogismos anteriores pasan a ocupar el papel de los extremos. La salvaguarda de la libertad individual y el respeto al juego de los intereses particulares son ahora los elementos contrapuestos de un todo que los reconcilia, es decir, el Estado, pero entendido este, claro está, no como el gobierno, ni tampoco como el aparato burocrático institucional mediante el cual este se ejerce, sino como la unidad

viviente de una sociedad organizada que posee los elementos que le permiten actuar como un sujeto histórico.

Hegel estaba asistiendo a la conformación de las grandes unidades nacionales, de los llamados Estados-nación de la Europa moderna, y, fiel a su principio de no soñar ideales utópicos cuya función termina siendo el odio y la destrucción de la realidad existente, busca comprender más bien la lógica que anima la conformación de dichos Estados, la razón que opera en ellos y que permite comprender, como diríamos hoy, tanto sus fortalezas como sus debilidades. A ese Estado moderno, conformado por una constitución política, no duda en llamarlo "sustancia autoconsciente como espíritu desarrollado hasta una realidad orgánica efectiva" (§ 517).

Imposible entrar a examinar aquí los detalles de su compleja estructura política, sus elementos originales y sus limitaciones, así como las críticas que se le podrían hacer, y que de hecho se han venido haciendo en abundancia, no pocas veces como fruto de la incomprensión. La objeción más frecuente apunta a su concepción del Estado y a los gérmenes que dicha concepción podría incubar para una justificación de los diversos totalitarismos. El método de exposición que he escogido no me permite entrar a dilucidar esas críticas, porque, al buscar ser fiel a la preocupación del mismo Hegel, he tratado de centrar mi atención en la estructura conceptual de su propuesta, en la articulación lógica de sus elementos, sin entrar a analizar los detalles. "Desde esta perspectiva, sobre todo, quisiera yo que se comprendiera y se juzgara este escrito", dice Hegel en su Prefacio a la *Filosofía del derecho.*

Lo que sí cabe señalar es que Hegel presenta una clara crítica al pensamiento liberal, cuya realización, sin embargo, nunca dejó de saludar como un avance innegable en el proceso de educación o de formación (*Bildung*) del ser humano, y como el gran aporte de la cultura moderna a la historia. Él considera que la maduración alcanzada —desde el punto de vista real, gracias a la Revolución francesa y a sus consecuencias, y desde el punto de vista conceptual, gracias a la filosofía crítica kantiana y a sus consecuencias—, traía consigo la posibilidad y la necesidad de ir más allá. Ante la reivindicación

de la libertad individual, necesaria y conveniente, pero unilateral, y por ello mismo formal y abstracta, hacía falta avanzar hacia una recuperación de lo sustancial, de lo comunitario, al valorar el carácter racional de los procesos culturales, del desarrollo diferenciado de las idiosincrasias diferentes, al ver las costumbres y tradiciones de las diversas sociedades como experiencias acumuladas, que, si bien es cierto que no poseen una clara conciencia de sí mismas, y por ello mismo cargan con el peso de elementos no racionales, no carecen ni pueden carecer de una radical racionalidad. La tradición, parece decirnos Hegel, goza del privilegio de lo que cabría llamar una "presunción de racionalidad", es decir, sus normas deben considerarse como racionales mientras no se pruebe lo contrario. Lejos de conformar conglomerados inconexos de estipulaciones sin justificación, o de ser simples anquilosamientos de costumbres anacrónicas, son nada más y nada menos que la formulación concreta de la experiencia decantada por un pueblo a lo largo de su historia.

No cabe duda de que este elemento "conservador", tradicionalista, que se opone a la pura libertad abstracta del individualismo liberal y va más allá de la aceptación de un intervencionismo estatal de carácter social-demócrata, puede dar pie a no pocos malentendidos y, como toda idea filosófica o toda teoría política, puede servir de excusa para extraer de ella conclusiones delirantes. Más aún, cabe muy bien señalar que, movido tanto por el carácter polémico de sus tesis, como por el interés que podría recabar de ello, su defensa del Estado y el papel que le atribuye al otorgarle rasgos divinos, lo llevan a formulaciones unilaterales que ofrecen un flanco a los ataques de sus opositores. Pero esas formulaciones deben leerse no como un rechazo o una renuncia al liberalismo, sino como una búsqueda de superación del mismo, estableciendo con claridad sus límites y señalando el camino para avanzar más allá[4].

4 Para una defensa del carácter antitotalitario de Hegel, puede leerse la interesante biografía escrita por Jacques D'Hondt (ver bibliografía de la parte I).

8. El concepto de espíritu objetivo*

Voy a exponer algunas consideraciones acerca del concepto hegeliano de espíritu objetivo, para lo cual he tomado como punto de apoyo un ya viejo escrito de Jacobo Kogan, titulado *Origen y desarrollo de la idea de espíritu objetivo. Derecho y ética*, publicado en 1968 por la imprenta de la Universidad de Los Andes en San Cristóbal, Venezuela. En esa obra, el profesor argentino de origen lituano se propone examinar las relaciones que pueden establecerse entre el derecho y la ética a partir de la filosofía crítica kantiana.

El principal motivo que me ha llevado a tomar este escrito como punto de referencia para mi exposición es rendirle debido reconocimiento a un valioso trabajo que, por la precariedad tradicional de los sistemas de distribución de la mayoría de nuestros centros universitarios, se ha visto relegado casi por completo al desconocimiento y al olvido. Examinar sus propuestas y someterlas a crítica me ha parecido la mejor manera de rescatarlo de ese injusto desconocimiento.

---

* Una primera versión de este texto fue publicada en Giusti (2003, pp. 77-88).

En su análisis, Kogan lleva a cabo una sólida defensa del concepto, tal como fuera concebido en sus inicios por Kant, frente a las transformaciones a que fue sometido por el idealismo alemán, a través de Fichte, Schelling y Hegel, así como posteriormente por Dilthey y Simmel, hasta culminar en su total objetivación en la doctrina filosófica de Nicolai Hartmann.

Por supuesto que no voy a examinar aquí toda la trayectoria del concepto, tal como nos la expone Kogan en su libro. Me voy a concentrar en las razones que él esgrime para defender la propuesta kantiana frente a las elaboraciones posteriores de dicho concepto, para fijar mi atención sobre todo en lo que respecta a Hegel, porque allí podremos descubrir elementos que pueden ayudarnos a examinar con nuevos ojos propuestas contemporáneas acerca de las relaciones entre la autonomía pública y la privada en el seno de las sociedades modernas, así como evaluar en su verdadero sentido la problemática relación que se establece entre los Estados modernos y la historia.

Voy a comenzar, entonces, por exponer a grandes rasgos las tesis de Kogan y examinar su articulación. Él señala:

> Después de Hegel, la idea del espíritu objetivo se desacredita, conjuntamente con toda la filosofía del idealismo alemán; "espíritu" se convierte en pura abstracción para el positivismo y el naturalismo que dominan el pensamiento de la época subsiguiente; "objetivo" significa otra vez solo aquello que puede ser comprobado por los sentidos (1968, p. 107).

Serán Max Scheler y Nicolai Hartmann quienes lo recuperen de nuevo para analizar las relaciones del ser humano con el medio cultural dentro del cual se desenvuelve y al cual colabora a sustentar y transformar. Pero Kogan nos hace notar cómo en esas elaboraciones conceptuales se hace presente una inquietante ambigüedad entro lo espiritual y lo objetivo. Al buscar establecer la relación que existe, y que debe existir, entre la conciencia humana como subjetividad y su expresión externa en la cultura, quienes defienden de nuevo la realidad de un espíritu objetivo parecen otorgarle cada vez más a esa

objetividad una supremacía sobre lo individual y lo subjetivo, la cual termina por desvalorizar irremediablemente al sujeto, hasta el punto de que, en Hartmann, "lo espiritual coincide predominantemente con lo objetivo" (1967, p. 6).

La causa de esa ambigüedad la encuentra Kogan en la "asimilación de los conceptos de espíritu y de cultura" (1968, p. 7), con la cual se busca alcanzar una visión global de los procesos sociales, frente a los enfoques parciales que llevan a cabo las diferentes ciencias particulares de lo social: la historia, la sociología, la psicología, etc. Pero esa búsqueda de integración se logra solo en beneficio de una objetividad que amenaza con hacerle perder toda significación a la subjetividad individual, al someterla a las necesidades y condiciones de un proceso que lleva a cabo sus propósitos al margen de nuestras decisiones personales.

Como él mismo lo formula, Kogan se propone mostrar en su escrito tres tesis principales:

> 1) La subjetividad del hombre es una realidad preeminente que no se agota en ninguna objetivación; 2) La objetividad ética trasciende, va más allá de la objetividad del derecho; 3) Mientras que la objetividad del deber ético es obra ideal que aspira a realizar una comunidad de individuos libres mediante una conjunción de voluntades autónomas, la objetividad en que se confunde el deber ser de la ética con el ser, y aun con el deber ser del derecho, conduce al sojuzgamiento de la libertad humana (1968, p. 14).

Estas últimas palabras nos señalan muy claramente dónde se halla el centro de sus preocupaciones, a saber, en salvaguardar de todo riesgo el valor irrenunciable de la libertad individual frente a cualquier intento de someterla al poder de designios colectivos o sobrehumanos. No hay proyecto político, religioso o cultural que esté en condiciones de abrogarse el derecho a negar o restringir el ejercicio de las libertades individuales.

Para fundamentar este propósito y sustentar las tres tesis que acabamos de señalar, Kogan considera necesario, en una actitud muy hegeliana, reconstruir el camino que ha seguido el concepto de espíritu objetivo desde su formulación inicial. Para ello, comienza constatando cómo "la idea de espíritu objetivo proviene de Hegel, pero tiene su origen en Kant" (1968, p. 8). Este origen kantiano nos lo explica en razón del "giro copernicano", gracias al cual "lo objetivo se torna espiritual, si bien no todo lo espiritual se identifica con lo objetivo" (1968, p. 8). Al identificar el concepto de objetivo con los de universal y necesario, y al establecer el origen de estos últimos en la subjetividad trascendental, Kant, a los ojos de Kogan, no está haciendo otra cosa que mostrar cómo "lo objetivo brota así enteramente del espíritu humano" (1968, p. 8).

Ese carácter espiritual de la objetividad se mantiene con el paso de la razón teórica a la práctica: "la objetividad —nos dice—, sigue conservando en Kant su carácter espiritual, expresándose en la ley ética, el imperativo categórico, que es una exigencia incondicionada, universal y necesaria" (1968, p. 8). Por su parte, la buena voluntad, que junto con el ser humano como fin en sí posee un valor absoluto, no puede ser aprehendida de manera exclusivamente objetiva; porque en ella no se trata de algo que deba ser realizado, sino de la manera o del modo como debe llevarse a cabo la acción, es decir, de la actitud que guía al sujeto en su obrar.

Kogan busca explicarnos así el doble significado que adquiere para Kant tanto lo objetivo como lo subjetivo. Pero no se detiene, claro está, a examinar si ese doble significado no es acaso fuente de una ambigüedad tal vez no menos peligrosa que aquella que había señalado en los idealistas posteriores a Kant; porque ese doble significado va a estar determinado por la igualmente doble perspectiva desde la cual nos es dado considerar todo aquello que para nosotros es: por un lado, lo fenoménico, aquello que se somete a las condiciones de nuestra subjetividad trascendental y, por la otra, lo nouménico, aquello que cae por fuera de esas condiciones. Desde la primera perspectiva, la fenoménica, "lo objetivo —dice Kogan—, es lo espiritual, y lo subjetivo, lo que procede del mundo sensible". Mientras que desde la perspectiva nouménica —y Kogan hace muy bien en llamarla perspectiva, porque no es en

realidad sino una manera de considerar algo a partir del sujeto—, desde esta perspectiva nouménica:

> Aunque no podemos hacer aquí distinción entre lo subjetivo y lo objetivo —nos dice—, queda, sin embargo, algo indiscutible, y es que hay una realidad fuera de nosotros, la cual no se identifica con lo que de ella pensamos, por lo que podría llamarse objetiva en un sentido más riguroso aún que la objetividad categorial del entendimiento (1968, p. 8).

Por su parte, la objetividad empírica no agota tampoco nuestro ser íntimo, ya que, como lo formula Kogan, "la exigencia ética nos revela que somos enteramente responsables de nuestros actos" (1968, p. 8).

Esta explicación, que hemos tratado de ceñirla en lo posible al texto mismo de Kogan, merece nuestra atención. En primer lugar, porque en ella se opera con un concepto de objetividad que resulta problemático. En efecto, mientras que en un primer momento objetivo significa lo universal y necesario, es decir, lo espiritual o lo que se adecua a las condiciones de la subjetividad trascendental, en un segundo momento lo objetivo se convierte en lo que es independiente de nuestra conciencia hasta el punto de resultar incognoscible. Si empleamos la terminología del mismo Kogan, algo será objetivo en "un sentido más riguroso", cuanto más independiente se muestre de las condiciones de nuestra subjetividad.

Y la explicación merece nuestra atención, en segundo lugar, porque, incluso si aceptamos la lectura que nos brinda Kant sobre la articulación de nuestra conciencia moral, no cabe afirmar, como lo hace Kogan, que "la exigencia ética nos revela que somos enteramente responsables de nuestros actos". Lo que tal exigencia parece revelarnos es que *podemos llegar a ser* responsables de nuestros actos, así no sea "enteramente", para lo cual resulta indispensable el ejercicio de nuestra capacidad reflexiva y su adecuación a las necesidades de la razón, que como tales pueden llamarse *objetivas*.

Dejemos, sin embargo, que Kogan nos exponga el objetivo de su reflexión, para lo cual deja asentado con toda claridad cómo "el hombre es, en la doctrina kantiana, ciudadano de dos mundos objetivos: el mundo fenoménico de la naturaleza y el mundo nouménico de la moral, que Kant designa como el Reino de los Fines". Con ello pasa luego a precisar el propósito que lo guía en su análisis: "Nos proponemos —dice— mostrar de qué modo la fusión indebida de estos dos mundos en el Idealismo alemán postkantiano dio nacimiento a la idea incongruente de «espíritu objetivo»" (Kogan, 1968, p. 8).

No voy a detenerme en su clara y firme formulación de "dos mundos objetivos", que algunos exégetas de Kant no estarían dispuestos a suscribir. Sin entrar a sustentar mi opinión, creo que esa dura formulación, para la cual hay sustento en los mismos textos, resulta ser la que mejor se ajusta al propósito kantiano de conciliar el racionalismo idealista con el empirismo escéptico. En todo caso, es cierto que, apoyándose en ella, es como busca sustentar Kogan su propósito[1].

El sentido de su preocupación ya nos era claro, pero él mismo se encarga de subrayarlo para evitar cualquier malentendido. Luego de exponer brevemente algunas tesis fundamentales de Fichte y de Schelling, nos señala cómo, "mientras que la ética de Kant, fundada en la concurrencia de voluntades libres, sienta las bases de un orden legal democrático, la subordinación de la moral al derecho de Hegel brinda una filosofía útil al totalitarismo" (1968, p. 14).

Esta grave acusación, que se le ha hecho de manera repetida a la doctrina hegeliana del espíritu objetivo, es sustentada por Kogan en una forma que, a mi parecer, viene a ser la que más rendimientos trae por su aparente consistencia. Al apoyarse en la defensa que lleva a cabo la filosofía crítica del carácter incondicional que posee la libertad individual, se la confronta luego con la idea de un espíritu objetivo al que no solamente los individuos tendrán que someterse, sino que —y esto resulta más grave aún—, es él quien termina

1 Una excelente defensa de esta explicación del idealismo kantiano puede encontrarse en Rosas (1996).

imponiendo sus propósitos mediante una suerte de engaño. Se trata, como bien sabemos, de la conocida imagen hegeliana de una "astucia de la razón" (*List der Vernunft*), término que, digámoslo de paso, pertenece a la *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, lo que debería ser tenido en cuenta a la hora de valorar su peso conceptual dentro del sistema hegeliano.

Sin embargo, como lo ha señalado ya muy acertadamente Theodor Litt, en su estudio titulado *Hegel, ensayo de una renovación crítica*[2], el escándalo que suscita la propuesta hegeliana de interpretación de la filosofía del derecho no debería provenir del concepto de espíritu objetivo, sino más bien de su concepto de espíritu del mundo (*Weltgeist*), ya que es propiamente este último el que parece que echa por tierra todas las esperanzas que se podrían abrigar después de los análisis kantianos sobre la libertad. Y si miramos con atención la crítica de Kogan, podemos constatar que en realidad es así. Porque, si utilizamos sus formulaciones, podríamos decir que en este concepto de *Weltgeist* se condensa esa objetivación plena de lo espiritual que parece resultar tan perniciosa para la comprensión del hombre y de la cultura.

En efecto, si analizamos con atención los argumentos, el ataque de Kogan no apunta propiamente a la idea hegeliana según la cual la organización de las relaciones intersubjetivas no puede deducirse simplemente de las acciones y decisiones de los sujetos individuales que la componen. Y, sin bien es cierto que Kogan parece sustentar una doctrina contractualista del Estado, según la cual este último es el resultado de la libre decisión de los ciudadanos que lo componen, no pareciera, sin embargo, sentirse molesto al constatar cómo en Hegel, a diferencia de Kant y de Fichte, "el Estado, que asegura la vigencia del orden jurídico y los derechos privados, no tiene su origen […] en un contrato social. (Así), la voluntad del Estado no depende, sino que antecede a los individuos" (Kogan, 1968, p. 8).

2 Cito la traducción al francés, porque no he tenido acceso al texto original en alemán, ni a su traducción al español.

Más aún, llega hasta reconocer que la misma idea schellinguiana de un "alma del mundo", o la hegeliana de un "espíritu del mundo", "han contribuido a una comprensión mejor de la realidad comunitaria", eso sí, a condición de que se las despoje del "contenido místico" que sus autores les han atribuido. Pero si nos preguntamos en qué consiste ese contenido místico del cual debería liberarse el concepto de espíritu del mundo para poder reconciliarse con la doctrina kantiana, podemos constatar que Kogan no diferencia con suficiente claridad, como sí lo había hecho Litt, la sin duda controversial idea de un espíritu del mundo de la más general de espíritu objetivo. Y esto, a mi parecer, lo lleva a interpretar de manera inadecuada el concepto hegeliano de Estado. Porque no llega a comprender el sentido que este concepto tiene de crítica al individualismo liberal, al hacerle notar cómo la realización de la libertad individual, que sin duda tiene *en sí misma* un valor absoluto, está a su vez condicionada, en cuanto a su misma existencia y a su salvaguarda, por la existencia de un Estado de derecho al que, por ello mismo, Hegel no duda en llamar "un universal en y para sí", es decir, un universal que vale y se justifica por sí mismo y no mediante la libre decisión de los ciudadanos.

En cuanto al concepto mismo de universal, con ello se busca corregir la falsa interpretación del Estado como un todo, con respecto al cual los individuos y las diversas instancias de la sociedad no serían más que partes. Porque un verdadero universal, es decir, no el abstracto del entendimiento, sino el verdadero concreto de la razón, es aquel que solo existe en y por los singulares, pero que, sin embargo, no se agota en ninguno de ellos.

Hegel precisa así aquello que Jürgen Habermas ha llamado la equi-originariedad (*Gleichursprünglickeit*) de la autonomía pública y privada, con la cual se busca subsanar las insuficiencias de un liberalismo asentado sobre la sola libertad individual, y para el cual lo privado goza así de entera prioridad sobre lo público[3]. La idea hegeliana podríamos tal vez expresarla de esta manera: una vez adquirida la plena conciencia de la libertad, vemos que esta no ha

3 Ver a este propósito la sólida defensa de la doctrina política de Habermas que lleva a cabo Francisco Cortés (1999).

podido darse sin que simultáneamente se establezca un Estado de derecho, de modo que este no puede entenderse como un simple resultado o efecto de aquella, sino más bien como su misma condición de posibilidad, hasta el punto de que no resulta posible que esas libertades existan y sean defendidas, sino en la medida en que exista y se defienda ese Estado de derecho. Cabría decir que libertad individual y Estado de derecho aparecen simultáneamente en el tiempo. Sin embargo, ello no impide que entre ambos exista aquello que los escolásticos llamaron con propiedad una "prioridad de naturaleza" (*prioritas naturae*). La libertad individual no es propiamente el resultado del Estado, pero necesita de él para su existencia y su salvaguarda, de modo que ella depende de él, pero no él de ella; el Estado no es su causa, pero sí su condición de posibilidad.

Esto lo entiende muy bien Litt, aunque no así Kogan, cuando el primero llega hasta justificar el calificativo de "divino" (*göttlich*) que Hegel le atribuye al Estado (ver *Fil. derecho* § 258 adic.), al señalar, en primer lugar, cómo, para Hegel, Dios no es "el espíritu que planea por encima de las aguas" (*der Geist der über den Wassern schwebt)*, para utilizar la expresión bíblica; y si bien su concepción puede resultar inaceptable para la teología, no cabría reprocharle por ello que la utilizara para asentar el valor absoluto que adquiere el Estado de derecho frente a las pretensiones de la libertad individual. Podríamos preguntarnos si las experiencias vividas durante este siglo, en las no pocas ocasiones en las que se ha pretendido sustituir el Estado de derecho por sistemas políticos que parecieran servir mejor a los intereses de la justicia, no deberían hacernos más sensibles a la intención hegeliana de salvaguardar ese Estado frente a las incursiones unilaterales del individualismo.

Además, señala Litt, ese carácter divino del Estado no lo despoja de su finitud, porque no deja de estar sometido a las vicisitudes de todo lo que se halla en el espacio y en el tiempo. Hegel es bien consciente de que los Estados particulares están muy lejos de corresponder sin más al concepto, y de que, por ello mismo, experimentan siempre la necesidad de ser corregidos y adecuados a las variables circunstancias de una sociedad. Pero su existencia

misma tiene que salvaguardarse a toda costa, si queremos realmente realizar y defender la libertad. En este sentido poseen el carácter de lo sagrado.

Por lo demás, en esa finitud encuentra Hegel la justificación conceptual de que el Estado no es en realidad la última palabra del espíritu objetivo. Este, en virtud de sus propias limitaciones, manifiesta ese momento negativo de sí que Hegel se propuso caracterizar con el concepto de espíritu del mundo:

> Los principios de los *espíritus de los pueblos* son limitados en virtud de su particularidad [...], y su destino y sus acciones, en la relación de unos con otros, constituyen la dialéctica manifiesta de la finitud de tales espíritus, de la cual surge el *espíritu universal*, el *espíritu del mundo* como ilimitado..." (*Enc*. § 340).

Y es precisamente aquí, en ese paso a la historia, donde las críticas de Kogan se conjugan con las de Litt, para rechazar las pretensiones hegelianas de otorgarle una razón a la historia, porque consideran que tal razón termina imponiéndose por encima o en contra de las libertades individuales. Tratemos por lo tanto de establecer con más claridad esa distinción entre el espíritu objetivo como tal y su manifestación final como espíritu del mundo, para luego considerar las críticas que se le han hecho.

En cuanto a la distinción, conviene tener muy en cuenta que si el Estado constituye el núcleo central y la culminación de la filosofía del derecho, no es, como ya lo señalamos, su última palabra. Digámoslo en un lenguaje más cotidiano. El desarrollo de la sociedad humana como familia y como sociedad civil (singular y particular) alcanza su culminación en la constitución de un Estado de derecho (universal), gracias al cual la existencia y los derechos de los dos momentos anteriores alcanzan su realización y salvaguarda. "El Estado —nos explica la *Enciclopedia*—, es la sustancia ética *autoconsciente,* la unificación del principio de la familia [es decir, el de la singularidad] y de la sociedad civil [es decir, el de la particularidad]..." (§ 535). Sin embargo, el Estado se halla restringido por la particularidad de cada pueblo, delimitada por el espacio y el tiempo de su propia historia. "Como espíritu

restringido¸ su autosuficiencia es subordinada; [por ello] pasa a la *Historia Universal*, cuyos acontecimientos exponen la dialéctica de los espíritus particulares de los pueblos, el *juicio universal*" (*Enc*. § 548).

No cabe negar que Hegel, cuando se trata de mostrar cómo la perspectiva histórica nos obliga a cambiar radicalmente los términos en consideración, no ahorra las palabras. Los actores no son ya propiamente los seres humanos como singulares, sino los pueblos como Estados particulares, y lo que allí se nos muestra, en palabras de Hegel, es:

> Un juego de máxima movilidad de la interna particularidad de la pasiones, intereses, propósitos, de los talentos y virtudes, así como de la contingencia exterior en su máxima expresión, juego en el cual la ley ética misma, [es decir] la autonomía del Estado, se ve sometida al azar (*Fil. derecho* § 340).

Y, aunque resulte cierto que "al frente de toda acción, y por lo tanto también frente a las históricas, se hallan *individuos* como subjetividades que realizan lo que es sustancial", sin embargo debe considerarse:

> Los Estados, pueblos e individuos, en esa tarea del espíritu del mundo, se afincan en su *principio particular determinado*, que encuentra en su constitución y en la amplia *gama* de sus *situaciones*, tanto su explicación como su realidad, de modo que, al ser conscientes de esta y hallarse anclados en el interés de esta misma, son a la vez los instrumentos inconscientes y miembros de aquella tarea interna, en la cual esas figuras desaparecen, mientras que el espíritu en y para sí se prepara y elabora el paso a su nivel superior siguiente (*Fil. derecho* § 344).

Afirmaciones de este calibre, en las cuales lo particular se ve sometido sin restricciones a lo universal, no pueden menos que herir los oídos de quienes defienden la autonomía privada como principio supremo. Kogan nos habla así de la "obcecación monista" (1968, p. 78), y no duda en acusar a todo el

Idealismo alemán de "monismo inflexible" que "lleva a la confusión... del derecho y de la ética, de la política y de la moral, de la función del Estado y el fin último de la personalidad humana" (1968, p. 99). Y nos dice además que Hegel comete el error de llevar hasta el extremo la tesis de que el hombre es un ser social:

> Al extremo de sostener que el individuo humano queda absorbido enteramente por su naturaleza societaria, que su ser último y total deriva única y exclusivamente de su participación, por más activa que ella sea, en la vida común, en la totalidad común que es el pueblo, la sociedad o el Estado (1968, p. 102).

Y en estas acusaciones Litt no parece quedarse atrás, cuando nos asegura:

> Por el hecho de que la responsabilidad sobre el curso racional de la historia haya sido transferida a esa instancia, desaparecen por completo del alma de los actores históricos la seriedad y la gravedad. Ya no les corresponde tomar la verdadera decisión, lo que les corresponde es realizar en sus hechos una decisión que ha sido tomada sin ellos (1968, p. 187).

Y por ello no tiene inconveniente en interpretar la "astucia de la razón" como un simple engaño y una intención de mantener a los seres humanos en la ignorancia.

Conviene señalar que Kogan, como lo hemos indicado, no establece con plena claridad esa distinción entre las cuestiones referentes al Estado de derecho y las que corresponden a la historia universal; pero si examinamos sus críticas, bien podemos constatar que las mismas adquieren toda su fuerza cuando ponen en cuestión la idea de un espíritu del mundo, sobre la que Litt descarga todo su rechazo.

Sin embargo, considero que Hegel tenía plena conciencia de sus propósitos y que supo medir muy bien el alcance de los mismos. Él sabía, y estaba muy de acuerdo con ello, que la Modernidad había alcanzado uno sus mayores

logros, y tal vez el mayor de ellos, al establecer el Estado de derecho, entidad cuyo principio, nos dice:

> Posee esa extraordinaria fuerza y profundidad que le permite al principio de la subjetividad realizarse plenamente en el *extremo autónomo* de su particularidad personal, y a la vez *reconducirlo a la unidad sustancial* y mantener así esa particularidad dentro de él mismo (*Fil. derecho* § 260).

Pero su realismo insobornable no le permitía quedarse allí. Tal vez como ningún otro pensador, excepto Nietzsche, Hegel se atrevió a mirar de frente la historia y a aceptar que ante ella la situación humana cambia radicalmente.

Lo que debe tenerse muy en cuenta es que su propósito no es negar lo alcanzado, renunciar o sacrificar la libertad individual y su valor absoluto. Pero esa misma historia, que nos ha conducido hasta el momento presente, no se detiene; porque es muy cierto que a los seres humanos, y por ello mismo a la filosofía como saber, no le está dado predecir el futuro, ni adelantarse con el conocimiento a determinar a priori el porvenir de las sociedades o de la humanidad, ya que ese porvenir es el lugar de la acción, y esta, para ser humana, exige que la realidad se halle abierta a la posibilidad. Sin embargo, la experiencia nos enseña que en el campo de las decisiones históricas, los individuos somos seres por completo menesterosos. En otras palabras, que si nuestras vidas y la vida política de la sociedad en la cual vivimos están abiertas, dentro de ciertos límites, para recibir el influjo de nuestras acciones, la historia como tal no nos pertenece, y bien podría decirse, como lo hace Hegel, que le pertenecemos más bien a ella.

Es a la luz de esta constatación, por dolorosa que ella pueda parecernos, como debe examinarse la propuesta de Kogan y de todos los defensores del individualismo, que consiste en despojar a la historia de toda racionalidad y entregarla por completo al juego de las decisiones humanas. A primera vista, esto pareciera redundar en una verdadera apoteosis de la libertad, ya que esta recuperaría así toda su seriedad y gravedad, para utilizar las palabras

de Litt; porque no solo nuestras vidas, sino el destino de quienes vendrán después de nosotros estarían así en nuestras manos. Sin embargo, Hegel, a la manera de su maestro Spinoza, suele mantener un sereno realismo y una desconfianza frente a la utopía, porque detrás de esta última acostumbra esconderse un peligroso resentimiento contra la realidad. Las verdaderas acciones históricas, aquellas capaces de cambiar el destino de los pueblos, son, en primer lugar, excepcionales. Muy contadas personas, en muy contadas ocasiones, llevan a cabo tales actos que, si bien suelen resultar fatales para una determinada forma política, alcanzan en realidad una legitimidad que se halla por encima de la del mismo Estado.

Pero, además, tal acción extraordinaria posee, como lo señala muy bien Carla Cordua, una doble irracionalidad, porque, “ni pertenece a la racionalidad habitual de un mundo humano real, ni está gobernada por las potencias racionales de que dispone el individuo que las efectúa” (1989, p.198). En otras palabras, no solo se trata de una acción que rompe con el orden racional vigente, sino que quien la ejecuta desconoce en realidad el verdadero sentido de la misma. Cordua las llama, con razón, “actos precursores”, y obedecen a una pasión absorbente que lleva al individuo a romper los marcos establecidos, de modo que el derecho superior que lo guía solo podrá ser reconocido por la posteridad. Entre tanto, el Estado tiene no solo el derecho, sino también la obligación de combatirlo. De ahí que Hegel concluya que la confrontación, en esos casos extraordinarios, no se lleva a cabo entre un derecho malo y otro bueno, sino entre dos derechos correctos, pero contrapuestos que se arruinan mutuamente, como en el conocido caso de Antígona y Creonte.

Ahora bien, lo que resulta más inquietante aún para un espíritu genuinamente liberal, y lo que sustrae a tales actos del ámbito de la libertad individual, es que los mismos no pueden enmarcarse dentro de los límites de la moral ni de la ética. Mirando la historia a los ojos, Hegel no tiene reparo en señalar, en forma que podría llegar a parecer cínica:

> Justicia y virtud, injusticia, fuerza y vicios, talentos y sus acciones, pequeñas y grandes pasiones, culpa e inocencia, majestad

> en la vida individual o colectiva, suerte y desgracia tanto de los Estados como de los individuos, tienen su significación y valor determinados en la esfera de la realidad consciente, y allí se los juzga y se les imparte justicia, aunque imperfecta. La historia universal [en cambio] se halla por fuera de tales puntos de vista; en ella obtiene su *absoluto derecho* aquel momento necesario de la idea del espíritu del mundo en el que consiste *su* nivel presente, y el pueblo que vive en él, así como sus acciones, logran tanto su realización, como la felicidad y la gloria (*Fill. derecho* § 345)

Su llamado de atención no podría ser más claro: la valoración moral no pertenece al ámbito de la historia universal, y los pueblos que llevan a cabo su designio en cada época no solo imponen su derecho, sino que con ello adquieren felicidad y gloria. Hegel ve con claridad que negarle racionalidad a la historia, tanto pasada como futura, no significa, como podría parecer, que la libertad humana logre salvaguardar su sentido y su valor. En realidad sería lo contrario. Ello significaría nada menos que el derrumbe total de todo el proyecto racionalista. Nietzsche tendría la razón. Nos hallaríamos abocados, nos lo dice Hegel claramente, a la "abstracta e irracional necesidad de un ciego destino" (*Fill. derecho* § 342). Pero él también entiende que si ese espíritu del mundo, esa razón en la historia, no se la entiende como "espíritu universal", cuyo elemento —nos dice—, "en el arte es la intuición y la imagen, en la religión es el sentimiento y la representación, y en la filosofía es el pensamiento puro y libre" (§ 341), es decir, si ese espíritu no se lo entiende como espíritu absoluto, la historia nos llevaría a constatar que nuestra libertad en realidad no era más que vanidad.

Voy a concluir estas consideraciones con las palabras con las cuales inicia Carla Cordua su estudio sobre el mundo ético, y que para muchos podrían resultar extrañas, aunque en realidad no lo sean:

> El pensamiento de Hegel —nos dice— sitúa al hombre en una realidad que lo sobrepasa por todos lados: Dios y la Naturaleza,

el orden de la historia y del espíritu absoluto, entre otros, poseen un modo de ser y un significado propios de ellos. Hegel evita convertirlos en aspectos de la condición humana. […] Son más bien los hombres los que necesitan, para desarrollar sus posibilidades, de lo otro e independiente de ellos, y desde esta perspectiva se puede decir que Hegel es un filósofo de la limitación y de la menesterosidad de lo humano (1989, p. 9).

9. El pensamiento político de Hegel*

Para analizar el pensamiento político de Hegel, voy a tomar como trasfondo las ideas que he desarrollado en dos escritos míos anteriores titulados *Hegel y la filosofía del derecho* y C*rítica de Hegel a Kant*, sobre todo en lo que concierne a la visión de conjunto del pensamiento hegeliano en el contexto de su sistema global. Retomaré algunas de las ideas ya expuestas en lo que respecta a la doctrina del derecho, y trataré de profundizar en sus aspectos más relevantes, para examinar con particular atención lo que considero el núcleo central de las críticas de las que ha sido objeto su pensamiento político. Esto me permitirá trazar un lazo de unión muy significativo entre la doctrina hegeliana del derecho y el pensamiento de Baruch Spinoza.

Pasemos entonces a examinar los tres momentos del llamado por Hegel espíritu objetivo, que se corresponden precisamente con los que desarrolla su texto titulado *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho o compendio*

* El texto fue publicado en una primera versión en: Hoyos 2004, p.240, libro que recoge las conferencias sobre filosofía política dictadas en la Universidad Externado de Colombia en el año 2004.

de derecho natural y ciencia del Estado (1821)[1]. Pero antes de ello, considero necesario dejar sentados algunos puntos fundamentales sobre el concepto central de libertad, que nos orienten en nuestra exposición.

El concepto de libertad

Sabemos que con el término "espíritu" Hegel se refiere al mundo de lo humano, en cuanto el ser humano, en virtud de su propia naturaleza, se trasciende para entenderse como presencia real de lo divino o del *logos* a través de sus manifestaciones supremas: el arte, la religión y la filosofía. Ahora bien, Hegel nos dice que "la *esencia* del espíritu es formalmente la libertad, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo" (*Enc*. § 382); en otras palabras, que la absoluta identidad del concepto de espíritu conlleva la diferencia frente a todo otro y en eso consiste lo que cabe llamar la formalidad de la libertad en cuanto diferente de su contenido, es decir, en eso consiste el concepto abstracto de libertad. Si lo humano se caracteriza por la conciencia, es decir, por la conciencia de la propia identidad consigo (autoconciencia), en esta misma se fundamenta la idea de libertad como 'distancia' de sí mismo frente a todo lo otro.

Esa libertad le corresponde entonces al ser humano por su carácter de absoluta reflexión, es decir, por el hecho de que su naturaleza de ser pensante le permite saber de su identidad como resultado de su misma distinción tanto con respecto a lo otro, como también con respecto a sí mismo. Esta fórmula, que puede resultarnos extraña, no pretende otra cosa que expresar la experiencia que todos hacemos en nuestra propia conciencia; porque cada quien sabe de sí mismo, es consciente de sí, porque se hace objeto de su propia reflexión, con lo cual se distingue de sí en el mismo acto por el cual sabe de su diferencia frente a todo lo demás. Podemos formularlo en los siguientes términos: si bien en cierto que sé de aquello que es diferente de mí y en ese

1 El título de la traducción al español es *Principios de la filosofía del derecho* o *Derecho natural y ciencia política*.

saber de lo otro me sé diferente de eso otro, si reflexiono con atención puedo ver cómo es precisamente el saber de mí como diferente de lo otro lo que hace posible el saber de lo otro como diferente de mí. En otras palabras, si paso del conocimiento de lo otro al conocimiento de mí, sin embargo veo que es el conocimiento de mí como diferente de lo otro lo que hace posible ese conocimiento de lo otro como diferente de mí. En términos más simples: paso de la conciencia de objeto a la autoconciencia, pero veo que la autoconciencia es condición de posibilidad de la conciencia de objeto; es decir, la conciencia de objeto es condición de posibilidad *para conocer* la autoconciencia, pero la autoconciencia es condición de posibilidad *para el ser* de la conciencia. Como sucede con frecuencia, el *ordo cognoscendi* es aquí inverso al *ordo essendi*.

Precisamente, esta característica del espíritu de saberse y por ello mismo saberse distinto de todo lo demás, incluso de su misma determinación en cada caso, es lo que constituye la forma misma de su libertad. De ahí que Hegel continúe en el mismo § 382:

> Con arreglo a esta determinación formal, el espíritu *puede* abstraer de todo lo externo y de su propia exterioridad, es decir, de su mismo estar-ahí; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor* infinito; o sea, que puede mantenerse afirmativo en esa negatividad y ser idéntico para sí. Esa posibilidad es su universalidad abstracta que-está-siendo-para-sí en él.

Al subrayar el *puede*, Hegel nos indica que la libertad no es algo que pertenezca sin más a nuestra naturaleza, sino que podemos llegar a ser libres si reflexionamos de manera adecuada. Por eso leemos en la *Adición* (*Zusatz*) al mismo parágrafo[2]:

---

2 Las adiciones provienen de las notas tomadas por sus estudiantes y no han sido publicadas en la edición de Friedhelm Nicolin y Otto Pöggeler, ni en la traducción de Valls Plana. Se encuentran en la edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel.

> Ahora bien, en su inmediatez, el espíritu es libre únicamente en sí, según el concepto o según la posibilidad, todavía no según la efectividad; la libertad efectiva no es, por lo tanto, algo que-está-siendo [que se da] de manera inmediata en el espíritu, sino algo que-hay-que-producir mediante su actividad (*Enc.* § 383 Zusatz).

A su vez, esa capacidad reflexiva no sólo nos diferencia de todo lo demás, sino también de lo que estamos siendo en cada momento. Y que esta capacidad de abstracción o de diferenciación con respecto a todo lo dado, incluso a nuestra propia singularidad circunstancial, implique un "dolor infinito", lo atribuye Hegel a que nuestra conciencia reflexiva nos lleva a negar nuestra "inmediatez individual", es decir, nos hace tomar conciencia de nuestro carácter universal. En otras palabras, la libertad nos lleva a tomar conciencia de que no podemos obrar en función de nuestros intereses personales, de nuestra conveniencia individual, porque somos en realidad seres universales.

Precisamente la filosofía del derecho se propone examinar cómo el espíritu, que por su naturaleza puede llegar a ser libre, se construye un mundo intersubjetivo a su imagen y semejanza, gracias al cual su libertad pueda pasar de la posibilidad a la realidad. Por lo tanto, el objetivo de todo el ámbito del derecho, que arranca con el derecho abstracto de propiedad, continúa con el mundo de los principios morales y llega hasta el sistema de las instituciones estatales (derecho, moralidad, eticidad), no es otro que hacer efectiva esa libertad, otorgarle un contenido a esa forma que constituye la esencia de lo humano.

Conviene, sin embargo, tener en cuenta que la reflexión hegeliana, tanto en la *Enciclopedia* como en la *Filosofía del derecho*[3], no avanza en un sentido histórico o temporal sino conceptual, es decir, que el hecho de que el espíritu objetivo se analice a continuación del espíritu subjetivo no significa que este

3 Cabe recordar que la *Filosofía del derecho* desarrolla los parágrafos que corresponden en la *Enciclopedia* al "espíritu objetivo".

último sea la consecuencia o el resultado histórico del anterior. No es, como suele considerarse, que los seres humanos configuren sociedades para defender su libertad, como han pensado los llamados “contractualistas”. Hegel considera que las cosas son al revés: los seres humanos son sociales por su misma naturaleza de pensantes y, gracias a ello, su libertad puede llegar a ser efectiva, de modo que, no es la libertad la que condiciona la vida social, sino que la vida social es la que hace posible la libertad, al menos en el campo conceptual.

Estas tesis de raíz liberal Hegel nunca las abandonó, como muy bien lo ha mostrado Jacques D’Hondt en su biografía de Hegel. Es cierto que con el correr del tiempo les fue dando un contenido cada vez más preciso, y que, al apartarse de Kant gracias a la influencia tanto de Hölderlin como de Schelling y, a través de este último, gracias a las ideas de Spinoza, fue viendo la necesidad de llenar las formas vacías de la ética kantiana con los contenidos de la cultura y de las instituciones que conforman una sociedad moderna. Pero ello, lejos de llevarlo a renunciar a su ideal de libertad, no hizo sino profundizarlo, al buscar hacerlo más real y efectivo.

En su análisis del contexto y de la estructura de la filosofía hegeliana del derecho, Kenneth Westphal hace notar, con razón, que:

> Dado que los seres humanos actúan de manera colectiva para promover su libertad, la primera cuestión de la moderna filosofía política no es, a los ojos de Hegel, qué instituciones *a priori* cumplirían esas funciones [de salvaguardar la libertad], sino más bien cómo y en qué medida cumplen esas funciones las instituciones que existen (Beiser 1996, 256).

Más allá de la filosofía crítica kantiana, que se queda en la defensa de un concepto abstracto de libertad y por ello mismo no puede otorgarle contenido alguno a sus reflexiones morales, Hegel propone avanzar hacia el estudio de las condiciones bajo las cuales los sujetos hacen real esa libertad. Porque sólo así, como trataré de mostrarlo más adelante, cree él que puedan superarse las

irreconciliables contradicciones a las que se ve abocada una reflexión exclusivamente moral.

Ahora bien, es importante subrayar que la idea misma de libertad debe ser examinada con cuidado, porque esconde serios peligros de los que nos había advertido Spinoza.

> De ninguna idea —nos amonesta Hegel en la nota al § 482 de la *Enciclopedia*— se sabe de manera tan general que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de *libertad*, y ninguna otra idea circula con tanta inconsciencia. Siendo el espíritu libre el espíritu *efectivamente real*, resulta que los malentendidos acerca de él tienen consecuencias prácticas más terribles que cualquier otra cosa, una vez que los individuos y los pueblos han captado en su representación [lo que para Hegel equivale a captar de manera inadecuada] el concepto abstracto de libertad que está-siendo para sí, representación que tiene una fuerza invencible, precisamente porque ella es la esencia propia del espíritu, y por cierto incluso como realidad efectiva suya [en otras palabras, como espíritu objetivo].

Hegel está pensando, sin duda, en la Revolución francesa, cuyo concepto abstracto de libertad la condujo a la llamada "época del terror", porque un concepto adecuado de libertad debe ser concebido, si se cumplen las condiciones señaladas por Spinoza, no como una voluntad capaz de hacer lo que a bien tenga más allá o más acá de los dictados de la razón, sino precisamente como la capacidad de obedecer dichos dictados, de aceptar su necesidad. Por ello no es correcto, como lo señala muy bien Valls Plana, que Hegel (como tampoco Spinoza) haya sostenido que la libertad *no sea otra cosa* que la necesidad concebida, y ello por una simple razón formal, que para quien conoce el método resulta clara: la libertad sigue al concepto de necesidad en el orden de la deducción, lo cual significa que la libertad es, por una parte, la superación

de la necesidad y por lo tanto distinta de ella, y, por otra, que en ella la necesidad encuentra su verdad. La verdadera necesidad no es otra cosa que el trazo racional que va dejando el sujeto al obrar siguiendo su propia razón. Y esta es la verdadera necesidad, porque es la necesidad interior y no aquella que se le impone desde fuera.

Oigamos a Valls Plana, cuyos análisis del pensamiento hegeliano se caracterizan por su sencillez y claridad, por lo que me permito ofrecer una larga cita:

> *Libertad no es necesidad conocida.* Deseo destacar solamente dos puntos: sostengo primero, de manera negativa, que libertad no significa para Hegel, de ningún modo, lo que tantos liliputienses le hacen decir, pretendiendo inmovilizar al gigante con ridículos hilos, a saber, que la libertad *no es más que* necesidad comprendida. No es así, porque siendo la libertad "la *verdad* de la *necesidad*" (*Enc.* § 158), esa expresión, técnica en el hegelismo, significa que libertad es la categoría *que sigue* a necesidad en la secuencia de la deducción de las categorías. Las dos son, por tanto, otras y distintas recíprocamente, siendo la segunda (libertad) más elevada, más concreta y más precisa que la primera (necesidad). […] En segundo lugar, sostengo que, entendiendo el concepto como lo libre, Hegel excluye de raíz toda concepción que ponga el conocimiento en un bolsillo y la acción en el otro. Cualquier separación de ambas dimensiones del espíritu, entendidas, por ejemplo, como facultades distintas, falsea su mutua inmanencia. El querer que no sea conceptual (o racional) es inane o malo. El conocimiento que no sea espontáneo o libre es, a lo sumo, una forma de conocimiento inferior o inadecuado (Valls 2003, pp. 60-61).

Tal vez convenga, para precisar lo anterior, señalar que la libertad puede ser concebida como la necesidad interiorizada, es decir, como la acción que resulta de someterse a los dictados de la razón. Pero esa interiorización de la necesidad significa igualmente, para Hegel, su superación, es decir, su

negación como necesidad exterior para ser elevada a un nivel superior. La necesidad interior viene a ser así la negación dialéctica de la necesidad exterior, pero no por ello deja de ser necesidad, sino que adquiere un sentido nuevo.

Una vez hechas estas precisiones acerca del concepto de libertad, de clara raigambre spinocista, sobre las cuales gira toda la concepción hegeliana del derecho, voy a entrar a examinar los momentos que constituyen al espíritu objetivo o al mundo de lo humano en cuanto realizado en la interacción de las conciencias como sujetos libres, en otras palabras, en el ámbito de la intersubjetividad.

El derecho abstracto

Hegel comienza por analizar la propiedad como primera manifestación de la libertad humana. En esta esfera inicial, y por lo mismo inferior, es decir más abstracta, el ser humano aparece como *persona*, o sea, como agente capaz de hacer abstracción de todo, de tal manera que, desde esa misma abstracción, exige ser reconocido por sus semejantes. Aunque la *Filosofía del derecho* no hace mención expresa del proceso de reconocimiento tal como fue presentado en la *Fenomenología* en tanto que experiencia de la conciencia, es claro que su desarrollo supone este concepto. Sin embargo, aquí, en el seno de una sociedad que se constituye como tal, ese reconocimiento comienza por el hecho de tomar posesión de algo. Ese sólo gesto tiene un carácter humano, porque su intención no se reduce al acto animal de asegurar su sustento o el de sus crías, sino que en el ser humano la intención es muy otra, hacerse reconocer como quien está por encima de lo dado y por lo mismo puede disponer de él. Esta interpretación de la propiedad como un derecho fundamental, que se extiende no solamente a las cosas externas sino igualmente a su propio cuerpo, le sirve a Hegel para explicar por qué la esclavitud, lo mismo que la pobreza absoluta, constituyen situaciones que vulneran ese derecho fundamental. La pobreza somete a los seres humanos a sus necesidades naturales, rebajándolos al nivel de la animalidad.

Los tres pasos que escalonan el derecho abstracto o derecho de propiedad, mediante los cuales la conciencia se objetiva, no hacen sino desarrollar el concepto de propiedad hasta llevarlo al concepto de lo moral. En primer lugar, la propiedad es la base para el mutuo reconocimiento entre personas, de modo que cada una respeta la propiedad ajena y exige igualmente respeto por la propia. Esto sirve, en segundo lugar, de base al concepto de contrato, por el cual no sólo se demuestra la propiedad, sino también cómo las personas están por encima de esa propiedad: los contratos son los medios por los cuales la propiedad puede cambiar de dueño en un intercambio recíproco de bienes.

Las relaciones de propiedad, finalmente, dan pie a conflictos entre las personas, conflictos que en su nivel más simple se muestran como desavenencias que provienen de la falta de claridad sobre las determinaciones de la propiedad y que tienen su origen en el carácter empírico de los objetos poseídos o de los instrumentos para asegurar su posesión; a estos conflictos los llama Hegel "injusticia civil o ingenua" (*Principios* §84). Cuando en estos conflictos interviene de manera activa la intención aviesa de alguna de las partes, nos encontramos con el "engaño" (§87), cuya manifestación más elevada, es decir, más grave y más compleja, viene a ser "la violencia y el crimen".

La violencia y el crimen son la manifestación clara de una contradicción flagrante entre la voluntad particular del agresor y la voluntad general que debería guiar la relación entre personas. Una y otra suscitan la venganza, y esta genera un círculo de violencia que sólo puede ser roto por la intervención de un tercero, el juez, que permita desplazar la contradicción del ámbito de las personas enfrentadas y restablecer así el orden mediante el castigo, que se dirige entonces, no contra el agresor sino contra la agresión. Hegel sostiene una interpretación retributiva del castigo: el derecho lesionado exige una reparación, y las consecuencias benéficas que puedan seguirse del castigo no juegan un papel en la justificación del mismo. Sin embargo, resulta difícil explicar todos los castigos sin atender a las consecuencias, sobre todo en aquellos casos en que no se haya vulnerado de manera directa el derecho de otra persona.

Ahora bien, el paso del derecho abstracto a la moralidad lo explica Hegel por la insuficiencia del primero para cumplir con su propósito de regular las relaciones externas entre las personas libres. Para ello, se requiere la presencia de un tercero, del juez imparcial, así como de un nivel de educación moral que el solo derecho no está en condiciones de garantizar. En efecto, el cumplimiento de las leyes no puede lograrse únicamente mediante la coerción de la fuerza, ya que exige una reflexión del agente que lo convierte de persona en *sujeto moral*.

En realidad, el proceso debe ser leído de la siguiente manera: en el orden conceptual, que corresponde al orden del conocimiento, la idea general o abstracta del derecho viene a exigir, para su realización, un sujeto moral; pero en el orden de la realidad es el sujeto moral el que sirve de fundamento al orden jurídico. Corresponde al modo de pensar de Hegel que los conceptos vayan mostrando su insuficiencia y exijan nuevos conceptos más complejos para superar las contradicciones que surgen de esa insuficiencia, pero los conceptos más complejos son en realidad el fundamento de los más abstractos o simples. Por eso, si el concepto de persona jurídica exige, para su realización, el de sujeto moral (*Principios* § 105), es porque este último es condición de posibilidad del primero.

La moralidad

Hemos pasado así del momento objetivo del derecho y la persona, al momento subjetivo de la moral y el sujeto moral. El análisis del sujeto moral tiene un doble propósito: (a) por una parte, examinar los derechos fundamentales que le corresponden como sujeto autónomo y, por otra, (b) mostrar que los principios morales, al contrario de lo que pensaban Kant y Fichte, no pueden fundamentarse *a priori*.

(a) Hegel considera que el sujeto moral o “voluntad subjetiva” busca ante todo salvaguardar su autonomía, es decir, su capacidad de darse sus propias leyes. Es lo que Kant examinó con particular profundidad y agudeza. En este

orden de ideas, el sujeto moral sólo puede aceptar responsabilidad por aquello que él mismo ha considerado como bueno y lo ha asumido como tal; en cuanto a las consecuencias de sus actos, no sólo deberá responder por las que él mismo previó, sino igualmente por aquellas que, como resultado de una sana reflexión, debería haber previsto.

El peligro que asecha a la moral es el subjetivismo, que puede llegar hasta el extremo de defender la bondad de una acción con total independencia de su contenido: la convicción del sujeto sería razón suficiente para justificar sus actos, sin atender a ningún elemento externo. Es el peligro que Hegel atribuye al formalismo moral de Kant, y en el que caía según él, la doctrina de su contemporáneo Jacob Friedrich Fries: se termina justificando así cualquier acción propia, al refugiarse en la buena intención que la guiaba, sin atender a las consecuencias de la misma, y, por otro lado, se logra extender un manto de sospecha sobre toda acción ajena, al desconfiar de las intenciones que la pudieron haber motivado. Hipocresía y soberbia vendrían a ser los peligros de una visión moralista del comportamiento humano.

De ahí la peligrosidad que encierra una fórmula, por lo demás muy hermosa, como aquella con la cual inicia Kant su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: "Nada hay en todo el mundo, e incluso en general fuera de él, que pueda ser tenido sin limitaciones como bueno, a no ser una *buena voluntad*" (*Fundamentación* BA 2). Fórmula a la cual cabria contraponer el adagio popular: "De buenas intenciones está empedrado el camino al infierno".

(b) El origen de esa insuficiencia se halla en la pretensión de fundamentar los principios morales *a priori*, es decir, a partir de la sola consideración de la razón, sin prestar atención a ningún elemento externo, es decir, empírico. Hegel considera necesario tener muy en cuenta que las acciones humanas se mueven por fines que operan como razones, y que esos fines no pueden ser sino determinados, esto es, referirse a contenidos concretos. Pretender que sólo obramos correctamente cuando nuestro único motivo es el puro respeto a la ley, significa que nos quedaríamos sin razones para obrar, porque

tendríamos que prescindir de toda motivación proveniente de fines. En buena medida, Hegel retoma por su cuenta la crítica de Friedrich Schiller al moralismo kantiano, crítica que ha sido muy bien examinada por María del Rosario Acosta en su libro *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*.

Esto conlleva un cuestionamiento del imperativo categórico como criterio último de toda acción moral. Lo que se debe evaluar previamente no es la corrección formal de la acción con respecto a un principio abstracto, sino el carácter normativo que puedan tener las determinaciones concretas dentro de las cuales se lleva a cabo. Por eso resulta inaceptable la pretensión kantiana de fundamentar por la sola conciencia el carácter moral de una norma sin tener en cuenta el contexto real de su aplicación. La conciencia es sin duda un elemento necesario para la evaluación de ese carácter moral, pero no es suficiente. Si no confrontamos nuestras convicciones con el contexto real de su existencia, y si nos rehusamos a justificarlas ante nuestros semejantes, corremos el peligro de confundir nuestras certezas subjetivas con la verdad y caer así presa del fanatismo. “La certeza subjetiva —comenta con mucha razón Westphal— no es garantía de corrección de los principios morales; sin embargo, es esencial razonar con principios morales correctos”.

No puede negarse que durante su periodo de Jena, bajo la influencia de su amigo Schelling, Hegel mostró una gran desconfianza frente el moralismo kantiano, como puede verse en su escrito El s*istema de la eticidad*, que él no publicó; pero en la *Filosofía del derecho* esta desconfianza, si no desaparece, al menos se aminora de manera significativa. Basta comprender la estructura de su pensamiento para ver cómo los dos primeros momentos del espíritu objetivo, el derecho abstracto y la moralidad, sin bien insuficientes y complementarios, no por ello carecen de valor, más aún, resultan indispensables. Hegel no niega que haya que cumplir el deber por amor al deber mismo, pero rechaza que haya que hacerlo así *de manera exclusiva*: la exclusión de todo interés o inclinación como elemento que empañaría con su misma presencia nuestra pureza moral es una exageración, fruto de un pensamiento abstracto.

En su estudio sobre la filosofía y los derechos del hombre, Bernard Bourgeois hace notar la distinción que establece Hegel entre los *derechos infra-cívicos*, es decir, aquellos que le corresponden al ser humano como tal o derechos del hombre propiamente tales, y que son los tratados precisamente bajo los títulos de derecho abstracto y de moralidad, y los *derechos cívicos*, es decir, los que le corresponden en tanto que ciudadano de un Estado de derecho y pertenecen al ámbito de la eticidad; y, finalmente, los *derechos supra-cívicos*, es decir, aquellos que le corresponden al ser humano en cuanto participa de las manifestaciones del espíritu absoluto, es decir, del arte, la religión y la filosofía. Tendré ocasión de volver sobre estas diferencias para examinar sus relaciones.

Por el momento, baste señalar que si la moral, como uno de los frutos más preciados de la modernidad, exige no solamente que hagamos lo que es bueno, sino que lo hagamos sabiendo que lo es, resulta necesario examinar esa bondad dentro del contexto concreto de su realización; no es posible, por lo tanto, centrarse en el yo y pretender desde allí justificar los criterios de acción. Esto implicaría negarse a dar razones y sustraerse a la intersubjetividad, lo que equivaldría a caer en el mal, según la concepción luterana del mismo. Lutero, en efecto, defiende una moral de la intención según la cual el valor de una acción no depende de la acción misma sino de la intención de quien actúa, retomando así la doctrina expuesta por Abelardo en el siglo XII. Pero su visión moral se ve equilibrada por el carácter religioso de la misma, ya que el criterio de la acción no se reduce a la pura intención, sino que se sitúa en la relación del alma con respecto a Dios. Hegel busca, en realidad, efectuar un paso equivalente, a saber, desde la pura subjetividad de la moral, tal como la concibió Kant, pasar a la objetividad del contexto histórico y cultural de la sociedad dentro de la cual obramos. Este es el paso que nos conduce a la eticidad.

La eticidad

Conviene tener muy en cuenta que, para el método dialéctico hegeliano, este tercer momento no es únicamente un paso adelante, un avance conceptual, sino que constituye en realidad la síntesis y el fundamento de los dos pasos anteriores. En otras palabras, lo que Hegel pretende mostrar con esa división tripartita es que la eticidad constituye la condición de posibilidad de los dos momentos anteriores: el derecho abstracto y la moralidad. La idea que subyace a esta manera de ver las cosas es que el orden social dentro del cual nos hallamos situados, y que hace posible tanto la estructura de un derecho abstracto como la moralidad de nuestros actos, es un orden social al que le corresponde una presunción de racionalidad. No olvidemos que para Hegel el Estado no se identifica con el gobierno sino que abarca toda la estructura social de lo que llamamos un Estado de derecho, es decir, desde las familias hasta las estructuras de gobierno, pasando por las organizaciones de la sociedad civil.

Con ello pretendo señalar que tal orden social, constituido por las costumbres y leyes existentes, ha sido el resultado de un proceso histórico en que la razón ha jugado un papel innegable; pero esto no significa, como lo han entendido algunos, que Hegel pretenda justificar *a priori* el orden establecido. Su intención es señalar que, si tanto el derecho como la moral se desarrollan necesariamente en el seno de ese orden dado, más aún, si ese orden dado es el que hace posibles tanto al uno como a la otra, tenemos entonces que comenzar por someternos a él mientras no tengamos razones válidas para no hacerlo.

A ello apuntan sus duras críticas al subjetivismo, que tanto escándalo han causado en algunos de sus comentaristas, porque ven en ellas una simple defensa del *statu quo*, cuando, si bien es cierto que conllevan una dura crítica a la insuficiencia del pensamiento liberal tal como este aparece en Kant y Fichte, la intención es subrayar el peligro que encierra una visión exclusivamente subjetiva como la que sustenta la moral. No solamente tenemos que atender a las normas y costumbres de la sociedad en la cual vivimos, ya que es frente a tales normas como nuestros actos adquieren contenido moral,

sino que, en el caso en que consideremos que tales normas no deben ser cumplidas y deben ser cambiadas, el peso de la prueba recae sobre nosotros.

El propósito de las consideraciones éticas es criticar las doctrinas morales o políticas que consideran las normas de conducta o las leyes de una sociedad como constricciones a la libertad, y por lo tanto como impedimentos para el despliegue de la misma, ya sea que estas constricciones provengan externamente de las leyes, ya sea que provengan internamente de nuestras convicciones morales. Un poco a la manera de la famosa paloma de Kant, no debemos pensar que el aire contra el cual agitamos las alas para volar sea un impedimento que nos restringe sino un apoyo que nos sostiene. Una función semejante desempeñan las leyes y las costumbres de una sociedad.

> El término "vida ética" (*Sittlichkeit*) —comenta Allen Wood— ha sido acuñado para describir un estado de la voluntad humana en el que razón y sentidos están en armonía. Según esto, la "vida ética" se refiere originalmente a una ética del carácter que enfatiza las disposiciones racionales y el juicio práctico en situaciones concretas, en contraste con una moral de normas, donde el énfasis se halla en derivar acciones particulares de reglas generales.

Una persona virtuosa será aquella que logre armonizar su naturaleza con su razón, de modo que, a la vez que hace lo que debe, hace también lo que desea, ya que tan poco virtuoso es obrar el bien sólo por seguir el propio gusto, como lo es hacerlo por el solo deber y a regañadientes. Mientras que una visión moral del comportamiento resiente las normas como coacciones, la visión ética, por el contrario, las comprende como la sustancia misma del sujeto en la cual se hallan incluidos el amor familiar, la satisfacción del éxito profesional y el orgullo del buen ciudadano, para referirnos en forma esquemática a los tres niveles de la estructura ética: familia, sociedad civil y Estado.

El § 149 de los *Principios de la filosofía del derecho* nos lo dice de manera expresa, de modo que vale la pena trascribirlo completo:

> El deber vinculante sólo puede aparecer como *restricción* frente a la subjetividad indeterminada o libertad abstracta, y frente a las tendencias de la voluntad natural, o frente a la voluntad moral que determina su bien indeterminado desde su arbitrio. El individuo, empero, halla en el deber más bien su *liberación*, por una parte, de la dependencia en la que se encuentra en el mero impulso natural, así como de la opresión en la que se encuentra como particularidad subjetiva en las reflexiones morales acerca del deber y del ser capaz, y, por la otra, de la subjetividad indeterminada que no llega hasta el estar-ahí y la determinación objetiva del actuar, sino que permanece *dentro de sí* y como algo inefectivo. En el deber el individuo se libera hacia la libertad sustancial.

El texto es claro: las normas que rigen el comportamiento social, que para la conciencia moral aparecen como restricciones que la someten y le coartan su libre albedrío, son más bien, para una conciencia desarrollada hasta la eticidad, las condiciones de su liberación. Por una parte, la liberan de la esclavitud de sus apetitos naturales así como de la indecisión a que la conduce una reflexión moral centrada sobre sus propios ideales de conducta y sus limitadas capacidades para cumplirlos. Tal vez Hegel estaría pensando en la experiencia moral de un Lutero, angustiado ante sus ideales de pureza moral y su incapacidad para ser fiel a ellos pese a sus reiterados esfuerzos. Por otra, liberan a la conciencia de una visión estrechamente moral o, como dice Hegel, de la "subjetividad indeterminada que no llega hasta la existencia y la determinación objetiva del actuar", sino que permanece encerrada en sí misma y en su universalidad abstracta, sin llegar a la acción que es siempre real y concreta. Figura que nos recuerda la del "alma bella", analizada en la *Fenomenología.* No olvidemos que el mismo Kant confesaba la imposibilidad de ofrecer un ejemplo concreto de un acto realizado por el sólo respeto al deber.

Así pues, la concepción ética implica cumplir los deberes, no tanto para buscar la satisfacción de intereses particulares o por el mero cumplimiento de leyes de carácter universal, sino por la necesidad que tenemos de reconocimiento,

de ser aceptados como ciudadanos de un Estado que nos ofrece las condiciones para el ejercicio de nuestra libertad. Es cierto que Hegel comenzó concibiendo la eticidad bajo la imagen idealizada del mundo griego, en el cual los intereses del individuo se identificaban de manera inmediata con los intereses de la ciudad en la cual vivía como ciudadano libre. Pero poco a poco se fue alejando de este ideal, sin renunciar nunca por completo a él, en la medida en que fue comprendiendo que la historia avanza de manera inexorable y no es posible retornar al pasado. En la *Filosofía del derecho* su visión es, por decirlo así, más moderna: se trata de reconciliar las normas sociales con la reflexión moral en el seno de instituciones organizadas para la defensa de la libertad, es decir, en el marco de un Estado de derecho.

Hegel nunca creyó que un Estado concreto, ni siquiera el prusiano, pudiera ser un modelo real de su Estado de derecho. Su propósito era ofrecer criterios objetivos para juzgar los Estados reales, los cuales deberían cumplir con dos requisitos básicos. Por una parte, debían ser estructurados de modo que integraran de manera coherente los múltiples aspectos de la vida pública: lo político, lo económico, lo cultural, lo religioso, etc. Por la otra, esa estructura debía funcionar en beneficio de las libertades fundamentales de los individuos, cuya libertad es el valor supremo y fundamental. Por eso, con respecto a las responsabilidades del gobierno, Hegel se regía por el principio proclamado por Fichte: "¡No, Príncipe, tú no eres nuestro Dios! De *Él* esperamos la felicidad, de *ti*, la protección de nuestros derechos. ¡Tú no debes ser con nosotros *bueno*, sino *justo*!" (Citado por Bourgeois, p.58).

Allen Wood señala con razón que hoy nos resulta difícil comprender la tesis hegeliana según la cual el Estado es la "realización de la idea ética" (*Principios* §257) o la "realidad de la libertad concreta" (§ 260), porque concebimos al Estado ya sea como guardián del orden (conservadores), ya como protector de los derechos individuales (liberales), ya como defensor de los intereses de la clase dominante (marxistas).

> Lo que distingue a Hegel virtualmente de todos los demás teóricos sociales modernos —señala Wood— es su concepción de

> que el Estado es fundamentalmente una institución *ética*, por lo tanto fundamentada, no en la coerción, sino en la libertad (§ 257). Él ve la fuente de su fortaleza no en la fuerza, sino en la manera como su estructura social organiza los derechos, la libertad subjetiva y el bienestar de los individuos en un todo armonioso, cuya unidad racional hace posible la identidad de cada individuo como una persona libre, un sujeto moral y un ser humano plenamente realizado.

Aunque Hegel mostró siempre una gran desconfianza hacia el pensamiento utópico, desconfianza que fue creciendo con el tiempo, su concepción del Estado, sin embargo, no puede menos de ser considerada como utópica: resultado de un pensamiento especulativo, muy alejado en esto de su mentor Spinoza. En este sentido, su crítica al liberalismo guarda sin duda un grave peligro de ser malinterpretada, como pueden serlo todas las utopías: verla convertida en un instrumento de destrucción de la realidad posible, o en un argumento engañoso para defender situaciones injustificables. El siglo XX nos ha ofrecido numerosos ejemplos de ello.

Críticas a la doctrina hegeliana

Las críticas a la doctrina hegeliana del derecho suelen centrarse en la relación que existe entre moralidad y eticidad, en otras palabras, en el punto mismo de la crítica de Hegel a la moral kantiana y de su propuesta de superación de la misma. Ya hemos visto en qué consiste lo fundamental de esta propuesta de superación: se trata de confrontar a la conciencia moral con la realidad concreta de las normas de conducta de la sociedad dentro de la cual vive y actúa. Y confrontarla no propiamente como si tales normas fueran lo opuesto a sus ideales de autorrealización, sino, bien al contrario, como las condiciones mismas de posibilidad de esa realización.

Como lo señala con claridad Charles Taylor en su estudio sobre la relación entre Hegel y la sociedad moderna, la intención de Hegel es superar el dilema

ante el cual se halla colocada la conciencia del hombre moderno, es decir, entender su libertad como capacidad de total auto-creación, o entenderla como la capacidad de total auto-dependencia. Y Hegel busca superar ese dilema al optar de manera decidida por el primero de los miembros y rechazar decididamente el otro, porque ser libre significa ser capaz de crearse a sí mismo, pero a condición de que esa auto-creación en la que consiste la verdadera libertad no signifique depender exclusivamente de sí mismo. Al contrario, tal auto-creación sólo puede llevarse a cabo a partir de una radical entrega con respecto al contexto social de su realización.

Me voy a permitir presentar una larga cita de Charles Taylor, por considerar que aclara muy bien lo que he venido diciendo:

> La filosofía de Hegel constituye un paso importante en el desarrollo de la noción moderna de libertad. Él ayudó a desarrollar una concepción de libertad como total auto-creación, que sin duda era atribuible en su filosofía únicamente al espíritu cósmico, pero que sólo necesitó ser transpuesta al hombre para impulsar la concepción de libertad como auto-dependencia hasta su dilema extremo. Ha jugado así un papel importante en la intensificación del conflicto acerca de la moderna noción de libertad. Porque la libertad absoluta ha logrado su impacto sin precedentes en la vida y en las aspiraciones políticas de nuestro tiempo a través de la obra de Marx y de sus sucesores, cuya deuda con Hegel no necesita ser subrayada. (…) Al mismo tiempo, Hegel ha sido uno de los más profundos críticos de esta noción de libertad como auto-dependencia. Él sacó a la luz su vacuidad y su potencial poder destructor con una agudeza y una previsión dignas de encomio. En forma paradójica, ayudó a llevar esta doctrina moderna hasta su expresión extrema, así como a mostrar el dilema en el cual nos envuelve (1979).

Sin embargo, una crítica radical, y a mi parecer injusta, como la llevada a cabo por Amalia Vallcárcel en su análisis de la ética hegeliana, ve las cosas

con otros ojos. Su trabajo, interesante por muchos conceptos, adolece, sin embargo, de una grave falla: "ha sido dictado —nos lo señala su prologuista Javier Muguerza— por un cierto despecho, el despecho de alguien que se hubiera sentido estafado" (Vallcárcel,1988, p. 12). Tales "pasiones tristes", como lo había presagiado Spinoza, nos deforman de manera peligrosa nuestra visión de la realidad, porque la tesis central de Valcárcel es que la superación de la "mera moral" por la ética no es más que el artificio mediante el cual Hegel sacrificó sus ideales revolucionarios de juventud en aras de un vergonzoso conformismo. Veamos sus propias palabras:

> Si Hegel decidió traicionar su herencia ilustrada y los primeros objetivos de su juventud, si esa traición le reportó además éxito, si la consumó tan perfectamente que la transformó en un nuevo sistema en el que las justificaciones llegaron a brillar más que los pensamientos originalmente denostados, no por su nitidez deja de ser lo que es (1988, p. 428).

En medio de este juicio y otros semejantes, a todas luces desproporcionados, la autora apunta con agudeza, sin embargo, al verdadero origen conceptual del problema, aunque lo hace con la consabida desmesura que la lleva a desconocer su verdadero sentido: "Lo que en el pensamiento hegeliano está en el fondo de la cuestión, en lo que a la ética atañe, es un tratamiento aberrante de la necesidad, que vicia completamente su especulación" (1988, p.135).[4] Se trata, en realidad, de la concepción spinocista de la determinación, que Vallcárcel atribuye a las malas influencias de Schelling durante los años que compartie- ron en Jena.

Es un hecho que el pensamiento de Spinoza juega un papel fundamental en el idealismo alemán, papel que ella no logra comprender en su real significación. El concepto spinocista de "determinación" significa que nada puede existir que no esté determinado, es decir, que nada puede existir sin que de

4 Me he permitido retocar un poco la redacción en beneficio de claridad, sin cambiarle el sentido al texto.

ello se pueda ofrecer una razón o una causa, de ahí que la voluntad haya que pensarla, no como un libre albedrío capaz de la más completa indeterminación, sino como la capacidad del ser humano para liberarse de sus determinaciones externas y ser determinado por su propia razón.

Hegel equipara la moral kantiana con el examen necesario, más aún indispensable, del momento en el que la conciencia se aparta de toda exterioridad para recogerse en su propio seno y descubrir la libertad como posibilidad de autocreación. Pero este momento, que se contrapone a la exteriorización tal como se da en el ejercicio del derecho de propiedad sobre las cosas, no debe concebirse sino como tal, es decir, como *un momento* de la unidad real y superior que es el Estado de derecho. Este último, la eticidad, no significa superar la moral en el sentido de excluirla, sino de elevar los dos momentos previos, derecho abstracto y moralidad, a su unidad dialéctica. Una verdadera *Aufhebung*, en el sentido hegeliano.

Bernard Bourgeois nos ofrece una consideración al respecto que me parece de la mayor importancia, porque nos permite comprender mejor la intención hegeliana al distinguir y ordenar los tres momentos de su filosofía del derecho: derecho abstracto, moralidad y eticidad. Para ello nos indica la relación que existe entre esos tres momentos, que, como dijimos, se corresponden, los dos primeros al análisis de los derechos del hombre como tal o derechos infra-cívicos, y el tercero al de sus derechos cívicos. Después de señalar cómo el Estado hegeliano tiene como función el afirmar de manera absoluta el derecho de sus momentos abstractos, es decir, del derecho y de la moralidad, continúa:

> Y así como el Estado afirma de manera absoluta los derechos *infra-cívicos*, así también afirma absolutamente los derechos *supra-cívicos* del ciudadano, es decir, sus derechos en tanto que él es más que ciudadano, en tanto que participa, para realizarse, del espíritu absoluto, en el arte, la religión y la filosofía; más aún, el Estado racional sabe que él tiene en este espíritu su fundamento absoluto, que debe, por lo tanto, afirmarse en él

> con todo su carácter absoluto, sirviéndole así para afirmarse él mismo de manera absoluta en su relatividad (92).

Y Bourgeois trae a continuación una cita expresa de Hegel:

> Lo más elevado que puede lograr el Estado es que en él el arte y la ciencia se desarrollen, alcancen una altura que corresponda al espíritu del pueblo. Este es el objetivo más elevado del Estado, objetivo que, sin embargo, él no debe tratar de producir como su obra; este objetivo debe realizarse a partir de sí mismo.

Para rematar luego con el siguiente comentario:

> Profundo liberalismo no político, no estatal, del Estado hegeliano, que le otorga su fuerza a la plena realización, en el ciudadano, de todos los momentos del espíritu, en tanto que ellos no son su momento objetivo supremo, el momento de la ciudadanía; pero que entonces, por oposición, constituyen su humanidad multiforme (93).

El sentido de estas consideraciones es darnos a entender cómo Hegel tiene plena conciencia de que, si bien es cierto que el carácter de ser humano es condición necesaria para la existencia del ciudadano y sus derechos, también lo es —y esto es de la mayor importancia—, que la condición de ciudadano de un Estado de derecho, es decir, de un Estado racional, es condición de posibilidad de la existencia real de esos derechos del hombre, tanto los básicos como los más elevados. Es en este preciso sentido en el que Hegel puede afirmar el carácter absoluto del Estado: porque sirve de fundamento y de condición de posibilidad para la realidad efectiva de los derechos humanos, más allá de la cual no cabe una posible apelación. Por eso puede Bourgeois terminar su reflexión con una frase que no podrá menos que ofender los piadosos oídos de cualquier liberal puritano: “El estado «totalitario», donde el ciudadano no es tal como él mismo se hace de manera individual sino porque

asume su inserción originaria en la comunidad, es aquel Estado que trata lo más liberalmente al hombre en el ciudadano".

Ahora bien, si queremos preguntar dónde podrían hallarse entonces los elementos realmente discutibles y hasta inaceptables del punto de vista político de Hegel, creo que deberíamos irlos a buscar en otra dirección. Y considero que es Charles Taylor quien nos indica esa dirección correcta, y lo hace apuntando precisamente a la influencia que ha podido tener Spinoza sobre el pensamiento hegeliano. Voy a permitirme de nuevo una larga cita:

> El creciente control de la moderna tecnología sobre la naturaleza, así como la continua expansión de las fronteras de la ciencia, han disipado esa visión del mundo como la manifestación de poderes espirituales o de un principio divino, que fue la culminación de la corriente expresivista de finales del siglo XVIII. Este panteísmo expresivo, el "spinocismo" del *Sturm und Drang*, que tentó a Lessing, casi conquistó a Herder y fue propiedad común de Goethe y de los Románticos, dejó de ser una opción viva cuando la civilización moderna se hizo fuerte. Ahora bien, la síntesis de Hegel estaba construida sobre esos cimientos. […] Pero si esta visión de panteísmo expresivo se desvanece, si la aspiración a la unidad con el "todo de la naturaleza" [expresión de Hölderlin] deja de tener sentido, entonces desaparece la base misma de la Idea Absoluta, junto con los *Urphänomene* de Goethe, el "idealismo mágico" de Novalis y las más extrañas creaciones de los Románticos.

Podríamos entonces preguntarnos ¿qué etiqueta cabría ponerle a la teoría política hegeliana? ¿Cómo podríamos situarlo dentro del espectro político moderno? ¿Fue en realidad un defensor un tanto solapado del Estado prusiano? ¿O siguió siendo fiel a sus convicciones liberales, a pesar de sus duras críticas el liberalismo? Mientras Taylor considera que "la teoría política Hegel en realidad no tiene ni precedente y ni paralelo" (81), Westphal, en cambio, sostiene expresamente que "Hegel es un liberal reformista que apoyó su filosofía

política en el análisis y la realización de la libertad humana individual". Sin embargo, valdría la pena preguntarse cuál es en realidad el beneficio de tales etiquetas ¿no sería acaso mejor prescindir de ellas y concentrarnos en comprender el verdadero fondo de los problemas?

10. Hegel y los derechos humanos*

No resulta fácil hacer una exposición sobre el pensamiento de Hegel con respecto a los derechos humanos, pero la dificultad no estriba en que él no haya elaborado el tema con atención, sino en que su tratamiento es altamente especulativo, es decir, conceptual, y solo de manera indirecta puede ser aplicado a la resolución de los problemas concretos de nuestra vida corriente. Ahora bien, en un programa como este[1], donde entiendo que se buscan criterios de orientación para confrontar los problemas cada vez más complejos que nos depara el desarrollo científico y tecnológico en su incidencia sobre la vida en general y la vida humana en particular, no me resulta fácil precisar cuáles serían aquellos aspectos de la doctrina hegeliana que pudieran ser más útiles para la reflexión que ustedes llevan a cabo.

En todo caso, voy a tratar de entresacar aquellas ideas que me han parecido de mayor interés para sus expectativas; pero debo adelantarme a decirles que el tratamiento de estas no podrá ser sino inevitablemente abstracto y general, ya

* Esta conferencia fue dictada en un curso de Bioética en la Pontificia Universidad Javeriana, al que fui invitado por su director, el padre Jaime Llano, S. J., en agosto de 2006.

1 Me refiero al curso de bioética dentro del cual se dictó la conferencia.

que se trata, como lo he señalado, de una reflexión estrictamente filosófica, tal como Hegel entiende la filosofía; es decir, se trata de una reflexión que busca aclarar y precisar los conceptos mismos, para descubrir su fundamentación lógica y su articulación racional.

Voy entonces a comenzar señalando el género de preguntas a las cuales se enfrenta Hegel cuando busca dilucidar el concepto de derechos humanos, recordando que él escribe precisamente en el momento en que se ha llevado a cabo la Revolución francesa, y esta había hecho pública la llamada *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.* Por otra parte, no podemos olvidar que, al menos en sus años de juventud, Hegel participó en el entusiasmo con el que una gran parte de los intelectuales de toda Europa recibieron las noticias de la revolución y la instauración de un nuevo régimen republicano. Es cierto que más tarde, a medida en que la revolución tomó un rumbo sangriento y se vio que en cierta forma fracasaba en su intento, Hegel comenzó a distanciarse del fenómeno y trató de comprender las razones de dicho fracaso. Esto es lo que ha llevado a muchos de sus comentaristas a considerar que, con el correr de los años, Hegel abandonó sus ímpetus juveniles y se fue convirtiendo en el filósofo del régimen prusiano.

En una reciente biografía de Hegel, escrita por el conocido filósofo norteamericano Terry Pinkard, leemos el siguiente párrafo con el que comienza su escrito:

> Hegel es uno de esos filósofos acerca del cual toda persona educada piensa que sabe algo. Su filosofía fue la antecesora de la teoría de Carlos Marx sobre la historia, pero, a diferencia de Marx quien fue materialista, Hegel fue un idealista en el sentido de que pensaba que la realidad era en último término espiritual, y que se desarrollaba según el proceso de tesis, antítesis y síntesis. También Hegel glorificó al Estado prusiano, diciendo que era obra de Dios, que era perfecto y que venía a ser la culminación de toda la historia humana. Todos los ciudadanos de Prusia le debían obediencia incondicional a ese Estado, el cual

> podía hacer con ellos lo que le viniera en gana. Hegel jugó un papel importante en el crecimiento del nacionalismo alemán, del autoritarismo y del militarismo con sus celebraciones cuasi-místicas de lo que él orgullosamente llamo lo Absoluto".

Pero una vez que ha terminado de escribir este párrafo, Pinkard, con muy buen sentido del humor, continúa: "Precisamente todo lo que contiene el párrafo anterior es falso, excepción hecha de la primera frase". Y en párrafo aparte concluye:

> Lo que llama todavía más la atención es que todo eso se puede demostrar de manera clara como erróneo, y en los círculos académicos hace ya tiempo que se sabe que lo es, y sin embargo sigue apareciendo en casi toda clase de historias del pensamiento, o en pequeñas enciclopedias que hablan sobre Hegel (Pinkard, 2000, IX).

No voy a detenerme en una reivindicación de la figura de Hegel, que no vendría por supuesto al caso. Pero he traído a colación esta anécdota, porque me parece interesante tenerla en cuenta cuando se pretende comprender las doctrinas sustentadas por él, ya que lo hace casi siempre en un lenguaje no solo muy abstracto y especulativo, sino que da la impresión, al abordar ciertos temas particularmente espinosos, que buscara formulaciones para evitar que sus detractores, que no eran pocos, pudieran utilizarlas en su contra. No podemos olvidar que vivió en tiempos en los que la libertad de expresión se veía amenazada muy fuertemente por parte de los diversos intereses en pugna; intereses tanto políticos como económicos, e incluso religiosos.

Veamos, pues, qué es lo que Hegel nos dice sobre los Derechos humanos, y voy a comenzar por plantear, como lo hace Bernard Bourgeois, dos de las preguntas que van a orientar su reflexión.

1 La primera tiene que ver con el *contenido* de los derechos, y aquí el asunto es si se trata de una serie compleja y heterogénea de derechos, o si todos ellos

pueden ser reducidos a un principio básico que los fundamente. Este principio básico tendría que ser una idea del ser humano, una idea sobre lo que significa ser hombre. Pero esto, como puede verse de inmediato, lleva a poner en duda la posibilidad de alcanzar una tal idea que pueda pretender un carácter universal, es decir, que pueda ser válida para todos los seres humanos por encima de sus diferencias culturales, religiosas, filosóficas, étnicas, etc.

Este primer género de preguntas —porque se trata en realidad de eso, no de una simple pregunta sobre qué es el ser humano, sino que ello genera toda una constelación de preguntas complementarias o previas— podría nuclearse alrededor de la pregunta sobre qué es lo que le otorga al ser humano su dignidad, su valor propio. Y aquí las repuestas suelen dividirse entre dos conceptos contrapuestos y en gran medida complementarios. Por una parte se tendría la libertad, y por la otra, la seguridad vital; por un lado tendríamos la dignidad, y por el otro, la felicidad.

Lo que se quiere decir con esto es que no siempre es posible conseguir ambos fines de manera simultánea y resulta, por lo tanto, necesario escoger cuál de los dos tendría prioridad sobre el otro, de modo que el subordinado podría resentirse temporalmente en cuanto a su salvaguarda para asegurar la integridad del subordinante. En otras palabras y de manera muy simple: si para salvaguardar la libertad es posible tolerar un cierto grado de inseguridad y de infelicidad, o si para lograr la seguridad y la felicidad es lícito tolerar un cierto sacrificio de la libertad.

Esto lleva a distinguir entre lo que se ha llamado la libertad formal y la libertad real: en el primer caso, el de la libertad formal, se trata de ofrecer las posibilidades y salvaguardar las condiciones para el ejercicio de la libertad, y en el otro, el de la libertad real, se trata de intervenir de manera activa para que las personas puedan disponer de todo aquello que les asegure su felicidad al menos básica.

Se habla así de unos derechos activos, es decir, aquellos que les permiten a las personas actuar por sí mismas, lograr por su propio esfuerzo sus objetivos,

y de unos derechos pasivos, que son aquellos en que las personas reciben algo, obtienen ayudas para el disfrute de su derecho a la felicidad. Como podemos ver, se trata en realidad de aquellas ideas que se encuentran en la base de las diferencias que han caracterizado a los partidarios de un liberalismo en general, frente a los promotores de alguna forma de socialismo.

2 Ahora bien, si la determinación de los contenidos que deban tener los llamados "derechos humanos" plantea toda una serie de cuestiones que deben ser analizadas para lograr una respuesta aceptable, otro tanto acontece con la manera en que el *ejercicio* o la *defensa* de tales derechos debería llevarse a cabo. Y encontramos aquí una nueva versión del conflicto entre liberales y socialistas —los llamaremos así en aras de simplificar y clarificar los conceptos—, ya que, mientras los primeros defienden la necesidad de salvaguardar a toda costa la libertad como condición indispensable para defender todos los demás derechos, los socialistas consideran que esa posición conduce de manera casi indefectible a la defensa de una libertad formal y vacía, ajena por completo a las condiciones reales de su ejercicio.

Tal vez, en aras de precisar un poco más los conceptos, podríamos visualizar este conflicto sobre cómo salvaguardar los derechos, haciendo intervenir en él a tres actores, a los que llamaremos, respectivamente, liberales, conservadores y socialistas. Cada uno de ellos busca defender como fundamental uno de los tres valores siguientes: los liberales, la libertad; los conservadores, el orden, y los socialistas, la justicia. En una primera aproximación esquemática podemos, entonces, avanzar la siguiente tesis.

Aunque todos convienen en la importancia de esos tres valores para la vida social, los *liberales* consideran que si no se salvaguarda la libertad como condición de todos los demás derechos, estos mismos derechos, y por supuesto la misma libertad, terminan por sucumbir. Es el ideal que movió durante largos años las luchas de los librepensadores por la instauración de un régimen de libertades que garantizara la obtención paulatina de la igualdad y el orden. Solo a través del ejercicio de la libertad, que constituye la naturaleza más profunda del ser humano, resulta posible lograr el disfrute de los demás derechos

sin que ello venga a redundar en un detrimento a la dignidad humana. Perdida la libertad, el orden se convierte en represión y la felicidad en abyección.

Los *conservadores*, por su parte, consideran que si no se mantiene el orden social básico, se termina cayendo en el caos, en el que viene a reinar el más fuerte, con lo cual se pierde la libertad y se sacrifica la justicia. Es, en el fondo, la idea que encontramos en la doctrina política de Hobbes: los seres humanos, dejados en su estado natural, buscan defender sus intereses personales, y como disponen de una inteligencia, logran mirar más allá del presente. Esa mirada les permite considerar a todos sus semejantes como posibles contrincantes, y esto lleva a convertirlos a todos en potenciales enemigos. Es entonces la guerra de todos contra todos, de la cual solo es posible escapar mediante la constitución de un gobierno fuerte, capaz de poner orden y mantener la paz.

Los *socialistas*, por su parte, consideran que la justicia debe preceder a los demás derechos, porque de lo contrario esos derechos terminan siendo puramente formales, es decir, vacíos y carentes de toda efectividad. El ejemplo aquí podría ser Karl Marx, quien coloca en la base de las relaciones sociales la fuerza de la economía. Es necesario establecer una justicia general, así se tenga que sacrificar temporalmente el orden y la libertad. Por eso, algunos llegan hasta defender el derecho a la revolución, es decir, el empleo de la violencia.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que, en principio, las tres formas de pensamiento político comparten la idea de que esos tres valores son fundamentales para la vida en sociedad. La diferencia se halla en la forma de priorizarlos a la hora de ponerlos en marcha, ya que no parece posible lograrlos todos a la vez y de forma completa.

Cabe notar que, una vez que la esperanza de una revolución desaparece del horizonte, ya sea por evaluación de las condiciones reales que no la muestran como posible, ya sea por principios que niegan el derecho a realizarla, las divisiones dentro del juego democrático tienden a reducirse en principio a dos: los liberales y los socialistas. Esto comporta naturales inconvenientes, porque

desemboca en una división bipartita, clásica en el pensamiento maniqueo, ya que permite diferenciar de forma simple y en apariencia muy clara entre quienes tienen razón y quienes no la tienen, entre buenos y malos. Por supuesto que los que tienen razón y son buenos serán siempre aquellos que comparten el propio punto de vista de quien utiliza esa peligrosa dicotomía.

A su vez, si tenemos en cuenta que históricamente los adversarios del liberalismo han sido los conservadores, veríamos a los socialistas convertidos en los nuevos conservadores, lo que, por supuesto, no parece una forma correcta de interpretar el espectro político

Todo esto ilustra muy bien cómo la determinación de los derechos humanos comporta de manera inevitable problemas de índole política que no pueden ser soslayados. En realidad, la discusión sobre el sentido de los derechos humanos y su efectiva defensa es un tema radicalmente político. Por otra parte, como lo señala muy bien Hegel, y tendré ocasión de examinarlo más adelante, los derechos humanos son el fundamento de los derechos ciudadanos, pero en la práctica son los derechos ciudadanos los que hacen que los derechos humanos lleguen a ser efectivos.

Ahora bien, si nos fijamos en un nivel más conceptual, cabe señalar una significativa diferencia entre el derecho y la felicidad, porque el derecho implica, por su misma naturaleza, una distinción básica entre lo que es y lo que debe ser, es decir, el derecho establece una distinción entre él mismo y lo real, mientras que la felicidad busca integrar ambos momentos, más aún, identificarlos. Vista así la diferencia entre estos dos conceptos, podría decirse que un socialista pretende integrar ambos momentos, y hacerlo en beneficio de la identidad, es decir, de la felicidad, lo que conduciría a un socialismo democrático que privilegia la obtención de la felicidad aun a riesgo de tener que limitar las libertades. Los liberales, en cambio, consideran que se debe privilegiar la diferencia, es decir, el derecho, dándole así primacía a los derechos activos sobre los pasivos, pero sin descuidar estos, claro está. Como he tenido ocasión de precisar, se trata de una ordenación de los derechos, sabiendo que deberán buscarse todos, pero que no resulta posible hacerlo de manera

simultánea, y esto exige establecer un orden de prioridades para resolver los casos conflictivos.

Ahora bien, si después de estas consideraciones de carácter general y de principio, regresamos al evento inaugural de los *Derechos del hombre y del ciudadano*, como fue su proclamación en 1789 como preámbulo a la Constitución de 1791, podemos considerar, como lo hace Bernard Bourgeois, que los tres grandes pensadores que buscaron analizar esos derechos desde la filosofía fueron Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. En una primera visión de conjunto, podemos sintetizar sus posiciones diciendo que todos tuvieron los ojos puestos sobre la libertad como el carácter fundamental del ser humano, y como aquello que caracteriza el advenimiento de la nueva época, la llamada *Modernidad*. En otras palabras, los tres fueron, cada uno a su manera, liberales.

Cabe recordar que, en la visión histórica de Hegel, la Modernidad, en el orden del pensamiento, había tenido su comienzo con la filosofía de René Descartes, en el siglo XVII, y había llegado a su plena manifestación con la filosofía crítica de Kant. Mientras que, en el orden de la realidad política, había comenzado con la Reforma protestante en el siglo XVI y había llegado a su culminación con la Revolución francesa. Se trataba, entonces, de comprender ese doble fenómeno conceptual e histórico para tratar de encontrarle sus verdaderas raíces y su significado.

Ahora bien, como culminación del pensamiento moderno, Kant había desarrollado una filosofía que se proponía subordinar la función teórica de la razón humana a su función práctica, es decir, poner el conocimiento al servicio de la moral. Con ello buscaba mostrar cómo, por una parte, las condiciones que debe cumplir el ejercicio teórico de la razón mediante el entendimiento, es decir, las condiciones para hacer ciencia, descalifican al entendimiento para juzgar sobre su ejercicio práctico. En otras palabras, que las ciencias no tienen competencia para convertirse en juez de la moral. Por otra parte, Kant señala igualmente que el ejercicio de la función práctica de la razón, es decir, la tarea de orientar el propio comportamiento a la luz de la razón,

debe llevarse a cabo a partir de la pura reflexión de la razón sobre sí misma y sus condiciones de posibilidad prácticas. Esto, porque se trata de establecer principios de comportamiento que sean válidos para todos los seres humanos en todas las circunstancias, es decir, de elaborar una moral realmente universal.

Ahora bien, el resultado último de esta propuesta kantiana, si bien conduce a una radical autonomía en el ejercicio práctico de la razón al desligarlo de su ejercicio teórico puramente cognoscitivo, trae a su vez consigo una doctrina moral de carácter exclusivamente formal, vacía, alejada de la realidad, y por ello mismo incapaz de responder en forma adecuada a los retos concretos que plantea el obrar humano en su realidad cotidiana. Esto se debe a que, al colocar el ejercicio práctico de la razón por encima de su ejercicio teórico, la naturaleza, que viene a ser el objeto de este ejercicio teórico, se ve supeditada a la libertad como carácter propio de la razón práctica. Expresado en términos concretos, esto significa que el ejercicio de la libertad no se lleva a cabo dentro de los parámetros del mundo empírico, del mundo tal como nos es dado, sino que tiene lugar en el campo de la pura conciencia, en el interior de esta. La moral viene a convertirse así en un fenómeno subjetivo, interior a la conciencia, lo que lleva a una moral rigorista que no tiene en cuenta las condiciones reales de su ejercicio, y que muestra un rechazo a priori a la injerencia de las inclinaciones naturales de los seres humanos.

Nadie puede negar que la moral kantiana es muy elevada, muy exigente y hasta muy racional, pero sucede igualmente que es meramente formal, vacía de contenidos, abstracta e irrealizable. Por eso, para tratar de corregir ese formalismo vacío, Fichte propone que, en vez de separar el ejercicio teórico de la razón de su ejercicio práctico, como lo hace Kant, se invierta más bien la relación que suele establecer el sentido común. En efecto, para el sentido común, le corresponde al ejercicio teórico establecer normas definitivas a las que deberá someterse la razón en su ejercicio práctico. La propuesta de Fichte es que se derive lo teórico de lo práctico, para lo cual hay que mostrar cómo, ya en sus mismas raíces, el ser humano se constituye como pensante precisamente porque es un ser con voluntad, un ser práctico.

Si recordamos a Descartes, él nos había mostrado cómo la primera verdad realmente indubitable es la que tiene el pensamiento cuando piensa en su propia existencia: *cogito, sum.* El pensamiento no puede dudar de su existencia sin que por ello mismo la afirme. Pero si bien esto es muy cierto, Fichte hace notar que *cogito* (pienso) es un *acto* de pensar, y por ello mismo es ante todo un acto, es decir, una acción de la voluntad. Antes que un mero *yo pienso*, se trata en realidad de un *yo quiero pensar.* Es ese acto el que se halla en el origen de la conciencia y de su diferenciación frente el mundo, de modo que el carácter de ser pensante, que la sitúa a la conciencia frente al mundo al saber de sí misma y del mundo como de algo distinto de ella, proviene en realidad de su condición de ser capaz de querer, es decir, de su voluntad.

Partiendo de esa importante constatación, a saber, de que el pensar es originariamente un acto de la voluntad, busca Fichte justificar y fundamentar todos los esfuerzos humanos para conocer la realidad, al entenderlos como otros tantos esfuerzos para responder a la pregunta fundamental que había señalado Kant: ¿qué debo hacer? De esta manera, las ciencias vienen a convertirse en "siervas de la moral", en sus servidoras, al ofrecerle las condiciones para su ejercicio.

Sin embargo, Hegel considera que con esa inversión que viene a fundamentar el ejercicio teórico de la razón sobre su ejercicio práctico, Fichte no logra superar el formalismo kantiano, porque continúa otorgándole prioridad a la reflexión especulativa sobre la realidad concreta. Su visión no pasa de ser una especie de utopía inalcanzable que termina por despreciar el mundo de la realidad concreta, al pretender reducir la realidad a un simple medio para la realización de la libertad, y al buscar imponerle pautas a las que esa realidad no puede responder. La realidad parece condenada a no ser otra cosa que una inevitable traición a los principios ideales de la moralidad, un eterno deber ser inalcanzable.

Hegel se propone, entonces, alcanzar una verdadera síntesis entre el ejercicio teórico y el ejercicio práctico de la razón, entre el conocimiento y la libertad, entre el ser y el deber ser. Para ello, busca sobrepasar lo que considera

el punto de partida erróneo de esas dos filosofías, la de Kant y la de Fichte, punto de partida al que se refiere como "principio de la reflexión", y que ya Reinhold había intentado establecer como fundamento de toda filosofía crítica. Este principio señala como condición insuperable de todo saber la distinción originaria entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser, de modo que no es el pensamiento mismo el que establece la diferencia entre el pensante y lo pensado, sino que estos dos vendrían a preceder el acto mismo de pensar.

Esta forma de pensar, propia del sentido común, considera que sujeto y objeto existen previamente al acto de conocer y lo condicionan, lo que conduce a ver lo ideal, es decir, lo propio del pensamiento, como una meta inalcanzable que la realidad debería tomar como modelo. Esto implica una desvalorización de lo real, ya que no pasa de ser un pobre remedo de su ideal, como sucedía ya en el caso de Platón. Si la verdad es lo ideal como tal, lo real no puede ser más que su imagen deformada y despreciable. Por eso Hegel, al insistir en que es el acto mismo de pensar, es decir, de tomar conciencia, el que establece la diferenciación entre el sujeto y el objeto, entiende que la realidad no es simplemente lo dado, lo que está ahí antes de todo proceso cognoscitivo, sino el resultado de la interacción cognoscitiva que permite que esa realidad manifieste su articulación racional. De ahí que lo real no sea, para Hegel, lo simplemente dado, sino precisamente aquello que se manifiesta como resultado de la reflexión humana sobre lo dado; porque lo dado como tal es algo pasajero y inconsistente que solo gracias a la conciencia logra manifestar su articulación racional. Por eso, lo que solemos llamar *la realidad* viene a ser propiamente el fenómeno de esa articulación racional de su devenir.

Ahora bien, esas tres filosofías, las de Kant, Fichte y Schelling, tienen, sin embargo, algo muy importante en común, y es que ellas establecen la libertad como principio de confluencia conceptual o lógica de todos los derechos que tiene o pueda llegar a tener el ser humano. Son, como hemos dicho, radicalmente liberales, de modo que, en lugar de mezclar de manera empírica los diversos derechos humanos, vienen a fundamentarlos en la libertad misma como aquel derecho originario que busca en los demás derechos su

manifestación exterior. En esta forma, mientras que la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 yuxtaponía sin un orden claro los diversos derechos, como libertad, propiedad, seguridad, resistencia a la opresión, etc., estos filósofos lo que buscan es encontrar la fuente o fundamento de todos ellos en la libertad del ser humano en virtud de su carácter de ser consciente, es decir, de aquel que sabe de sí y sabe de lo otro de sí, más aún, que sabe de lo otro de sí porque sabe de sí mismo.

Es así como la libertad no viene a ser en realidad un derecho más para el hombre, algo que se le otorga por parte de los demás, de la sociedad o del Estado, sino el principio actuante mediante el cual el hombre mismo se otorga a sí mismos su derechos. Como lo ha expresado Bernard Bourgeois, "el hombre no posee plenamente los derechos, si él mismo no se los otorga: el derecho solo existe como autoafirmación de la libertad, solo existe en la libre *declaración* de sí mismo" (17-18).

La tarea consiste, entonces, en elevar a concepto, es decir, en descubrir el sentido lógico o racional, y por tanto necesario y universal, de esa *declaración* de derechos; porque esa comprensión es la que viene a otorgarle fuerza a la *reivindicación* de tales derechos, sin la cual su otorgamiento no pasa de ser una ficción vacía. La función del Estado no puede ser, por tanto, la de velar por la felicidad de los súbditos, sino la de garantizarles el pleno ejercicio de su libertad. Lo expresa muy claramente Fichte cuando escribe: "¡No, Príncipe, tú no eres nuestro Dios! De *Él* esperamos nuestra felicidad, de *ti*, en cambio, solo esperamos la protección de nuestros de derechos. ¡Tú no debes ser *bueno* con nosotros, sino *justo*!" (citado por Bourgeois, 18).

Si nos detenemos ahora en Hegel y en su propuesta para fundamentar la reivindicación de los derechos humanos, cabe recordar que su entusiasmo por el hecho revolucionario francés fue adquiriendo con el tiempo rasgos cada vez más críticos. En verdad, su concepción de la realidad en general fue volviéndose cada vez más histórica, de modo que viene a considerar el ejercicio revolucionario y su fracaso como una forma inadecuada de aplicar la teoría a la práctica, como una realización no mediada de la idea de libertad.

Esto, por supuesto, no implica descalificar las pretensiones revolucionarias, sino comprender la necesidad de un proceso mediador que permita realizarlas sin destruir por ello la realidad.

Comienza, entonces, por rechazar la idea de convertir los derechos del hombre en el fundamento mismo del derecho, o en su principio absoluto. El verdadero orden conceptual establece la libertad como ese principio, por constituir ella la naturaleza propia del ser humano. La persona se hace real mediante su propia autoposición, y se realiza en búsqueda de su utilidad en el seno de la sociedad en la que vive. Esa libertad tiene su realización suprema en la obediencia del ciudadano a las leyes en cuya elaboración él mismo ha tomado parte. En otras palabras, y como lo señalamos antes, los derechos humanos se fundamentan en la libertad, pero esta solo llega a ser real dentro del Estado, es decir, solo se vuelve realidad gracias a los derechos civiles o del ciudadano.

El primer momento, el de la libertad, caracteriza al ser humano como voluntad pura, es decir, no como voluntad que quiere esto o aquello, sino como voluntad que se quiere a sí misma, como voluntad que es capaz de sobrepasar toda determinación o condición concreta. Ahora bien, esta libertad se mantiene abstracta o simplemente posible e inefectiva, mientras no llegue a su ejercicio real en el seno de una sociedad dentro de la cual los individuos buscan ser reconocidos como libres. Pero ese ejercicio de la libertad, que le permite al individuo buscar sus propios intereses y establece así un proceso de diversificación (estamentos, profesiones, diferencias económicas, etc.), solo puede hacerse efectivo en el marco de una legislación que salvaguarde dicho ejercicio. Por eso, si los derechos humanos vienen a hacerse reales gracias a los derechos del ciudadano, estos a su vez tienen su fundamento en aquellos: moral y política juegan así una doble relación. La moral fundamenta la política, mientras que la política hace efectiva la moral. Y esto explica por qué Hegel considera que la instauración del Estado, es decir, del Estado de derecho —que no debe confundirse con el gobierno—, viene a convertirse en la meta final del ejercicio de la libertad.

Es importante tener en cuenta que los derechos humanos no necesitan ser declarados para tener vigencia, sino que existen como tales con la sola existencia de seres humanos dotados de libertad. Ahora bien, como su realización está condicionada por los derechos civiles o del ciudadano, y estos no existen por naturaleza sino en virtud de su configuración social, es necesario prestar atención a la constitución de estos últimos. De esa manera, en el nuevo orden político republicano, que estaba tomando cuerpo en Europa, Hegel veía la realización concreta de lo que en su origen había sido un principio cristiano, al menos tal como lo concibió la Reforma protestante: en su exclusivo sometimiento del ser humano a la voluntad divina tal como esta se revela mediante la Sagrada Escritura, el ser humano alcanza su absoluta libertad frente a todos los poderes finitos. Como lo expresaba Martín Lutero en su escrito sobre *La libertad cristiana*, es la total servidumbre del hombre a Dios la que lo convierte en un ser absolutamente libre. No olvidemos que la servidumbre con respecto a Dios viene a ser la total obediencia a la propia conciencia.

De ahí que Hegel, como luterano convencido, establezca un fuerte contraste entre la vivencia del mensaje cristiano tal como la ha llevado a cabo el catolicismo romano durante la Edad Media, y su nueva comprensión gracias a la Reforma iniciada por Lutero, contraste que explica en buena medida el paso del orden medieval al nuevo orden político que instaura la modernidad. Sus convicciones luteranas llevaron a Hegel a elaborar una dura crítica contra el catolicismo romano, pero su visión histórica lo hace ver el fenómeno del catolicismo, no como una simple deformación del mensaje cristiano, sino como un periodo por el que fue necesario pasar para convertir ese mensaje en realidad espiritual, es decir, hacerlo comprensible a la razón. Para Hegel, como filósofo de la historia, ese periodo juega un papel determinante en el desarrollo del espíritu, es decir, de aquella realidad que da sentido a lo que existe. El catolicismo corresponde al periodo de educación de los pueblos europeos, educación que debió someterlos a una dura disciplina necesaria para que aprendieran a comprender de manera adecuada lo que Dios les había revelado. Es cierto que, para Hegel, esa forma de cristianismo en el mundo moderno viene a mostrarse anacrónica, propia de una época ya pasada en la que jugó un papel necesario pero por ello mismo superado.

Hegel lee la historia del cristianismo en tres grandes etapas. La primera corresponde a la Iglesia primitiva, aquella donde la figura física y la presencia real y sensible del Jesús histórico jugaba el papel primordial. Corresponde, dentro de la lectura conceptual que Hegel lleva a cabo, a la primera forma de conciencia inmediata, de conciencia sensible, en la que el objeto se hace presente de manera inmediata y singular al sujeto. A esta primera etapa sucede necesariamente una segunda, que implica una ruptura entre el objeto y el sujeto, un alejamiento, y que Hegel ve realizada en el catolicismo medieval. En esa etapa, la verdad ya no es algo inmediato, sino una realidad lejana situada en un objeto ajeno por completo a la conciencia, y esto en un doble sentido: primero, porque la verdad se presenta como una doctrina que debe aceptarse por una autoridad exterior, la Iglesia, que asume la administración de esa doctrina y de las costumbres que de ella se derivan; segundo, porque la figura de Cristo se pierde en el pasado y se anuncia para un futuro escatológico, y por ello se la percibe como ausente.

Este desgarramiento, que caracteriza al catolicismo, viene a ser un momento necesario, ya que solo a través de él aprende la conciencia del creyente y de la comunidad a relacionarse con la verdad ya no de manera sensible, sino conceptual, es decir, mediada por una verdadera reflexión. Entre el creyente y la palabra de Dios se introduce la Iglesia como único intérprete de esta, y la conciencia del católico pierde así toda autonomía tanto en lo doctrinal como en lo moral.

Este periodo de desgarramiento y formación debe dar paso a una nueva reconciliación, a una nueva identidad entre verdad y certeza, y esta reconciliación es obra de la Reforma protestante. Al quitar de en medio a la jerarquía eclesiástica y colocar al creyente de manera directa frente a la palabra de Dios, se recupera la absoluta libertad y se instaura un nuevo contexto o un nuevo paradigma para comprender las relaciones del ser humano consigo mismo, con la naturaleza, con sus semejantes y con Dios.

No es este el lugar para examinar en detalle la lectura que ofrece Hegel del fenómeno cristiano, y del catolicismo en particular, fenómeno que considera

crucial para comprender no solo el mundo y la cultura moderna, sino también la filosofía que se ha venido desarrollando, así como su propia filosofía. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, al analizar el llamado "tercer periodo" que corresponde a la modernidad (*die neue Zeit*), inicia con una exposición sobre la Reforma, a la que caracteriza como "el principio de la modernidad".

Sus primeras palabras señalan muy bien lo que habrá de decir a continuación:

> Hemos llegado ahora al tercer periodo, el del reino germánico, e ingresamos con ello en el periodo del espíritu que se sabe libre en cuanto que quiere lo verdadero, lo eterno y lo universal en y para sí. En este periodo hay que hacer de nuevo tres divisiones. Primero tenemos que considerar la Reforma como tal, el sol que todo lo ilumina, y que sigue a aquel amanecer al final de la Edad Media; luego, el desarrollo de la situación después de la Reforma; y, finalmente, los tiempos recientes desde finales del siglo anterior. La Reforma surgió de la corrupción de la Iglesia. Para comprender esa lucha contra la Iglesia hay que leer algunos de los escritos de Lutero, ya que la Iglesia hoy en día ya no se halla en el estado contra el cual él luchó; también la Iglesia católica se ha purificado mediante la Reforma (*Vorlesungen*, 877).

En todo caso, lo que importa es recalcar el papel que el mensaje cristiano desempeña en la configuración de la libertad y de su manifestación en la organización de un Estado de derecho. Hegel no solo considera que una adecuada comprensión del cristianismo es clave para interpretar nuestro mundo actual, sino que ese fenómeno histórico juega un papel crucial cuando se trata de examinar las diversas posturas políticas que marcan la nueva situación de Europa.

Ahora bien, si nos mantenemos en ese esquema muy general de la historia del cristianismo que hemos esbozado antes, tenemos un primer periodo de identidad inmediata entre el creyente y su objeto de fe, un segundo periodo

de desgarramiento, de escisión, de separación, y un tercer momento de reconciliación. La interpretación concreta de este tema, para lo que nos atañe, es decir, para la comprensión de los derechos humanos a la luz de la doctrina hegeliana, es que la experiencia dolorosa del catolicismo, que implicó una pérdida profunda de la libertad interior, ha sido un periodo de formación o de culturización. *Bildung* es el término alemán que Hegel emplea para expresarlo; término que podemos traducir también como "configuración". Esa formación consiste en configurar de tal manera el espíritu del creyente, que logre apartarse de sus sentidos y pueda así comprender el verdadero sentido de la doctrina.

Una religión que se haya elevado al nivel conceptual constituye, para Hegel, la condición indispensable para configurar una sociedad asentada sobre términos racionales. Y eso fue lo que no logró la Revolución francesa, por haberse instaurado en un contexto católico; y eso mismo es precisamente lo que Hegel espera que se configure en el terreno protestante de Alemania. En cierta forma, podemos decir que el catolicismo es para él el revulsivo que suscita en el espíritu humano su profunda convicción de ser libre. Libertad que debe ser conquistada, ya que no es simplemente un don de la naturaleza.

No se puede negar que Hegel dio muestras de una ingenua miopía histórica, cuando consideró que el luteranismo alemán era precisamente aquella forma de comprender y practicar el cristianismo que conduciría a los seres humanos hacia la configuración de un Estado regido por los criterios de la razón. Sin embargo, tal vez no haya sido tan ingenuo cuando señaló el papel esencial que habría de jugar la Reforma protestante en el nacimiento y la consolidación de las ideas liberales. Autores como Max Weber y Ernst Troeltsch han mostrado con buenas razones la influencia del protestantismo, sobre todo en sus versiones calvinista y anabaptista, en la configuración del capitalismo y de la democracia respectivamente.

Con lo dicho hasta aquí he tratado de exponer el esfuerzo de los idealistas alemanes, comenzando con Kant y siguiendo con Fichte y Hegel, para comprender ese fenómeno crucial de su época que fue la Revolución francesa y la

instauración de regímenes democráticos en Europa. Hegel, sobre todo, buscó comprenderlo como el proceso mediante el cual la libertad era situada en la raíz misma de la organización social, y trató de comprender las conexiones nada sencillas que existen entre el carácter moral del fenómeno y su realización política. Como tuvimos ocasión de verlo, si bien los derechos humanos existen como tales con la sola existencia del ser humano, ellos no pueden llegar a ser efectivos sino gracias a su configuración en un Estado de derecho. Moral y política, a la vez que se diferencian, se hallan también firmemente conectadas, y no es posible lograr la primera sin instaurar la segunda.

Por otra parte, aunque el origen de esos fenómenos los halla Hegel en el mensaje de la revelación cristiana, considera que estos tienen un carácter universal precisamente en la medida en que se fundamentan en la razón, lo que explica su necesidad y su validez para todos. La razón, entonces, es el tribunal de última instancia ante el cual debe presentarse toda propuesta moral que tenga aspiraciones de tal, porque la razón no solo se conoce a sí misma y a todo lo que no es ella, sino que está en condiciones de fijar y determinar sus propios límites. Porque la razón tiene límites que si bien no son, para Hegel, los muy estrechos que le señaló Kant, apuntan, sin embargo, al carácter trascendente que tiene el sentido último de la existencia humana. Es cierto que el hombre posee su razón como único faro de orientación para su comportamiento tanto personal como social, pero esta misma razón le señala que si bien la realidad no tiene sentido sino por el ser humano y para el ser humano, ese sentido no lo da el ser humano, sino que lo descubre y se le hace presente, de modo que él puede actuar en beneficio del mismo. En esto consiste para Hegel la verdadera dignidad de los seres humanos.

11. Hegel y la Modernidad según Karl Barth*

Si recordamos que Hegel fue tal vez el primer filósofo en ofrecer una visión global de la modernidad y en someterla a una aguda crítica, uno bien podría preguntarse por qué su propuesta filosófica cuenta hoy con tan poca aceptación. No cabe duda de que, con la crisis del marxismo, el interés por Hegel ha decaído enormemente, aunque la discusión contemporánea entre liberales y comunitaristas haya vuelto a tomar en consideración algunos aspectos de su crítica a la fundamentación kantiana de la libertad en la pura autonomía de la conciencia individual. Sin embargo, hay que reconocer que el rechazo a la doctrina de Hegel se inició mucho antes, ya poco después de su muerte en 1830.

> ¿Cómo pudo suceder —se pregunta Karl Barth—, que muy pronto después de su muerte, y cada vez más a partir de mediados del siglo [XIX], se comenzara a mirar precisamente su obra en conjunto con burla compasiva como una postura superada, mientras se entresacaban de su pensamiento de manera callada algunos elementos aislados?... ¿Cómo sucedió que los hegelianos pu- ros, como en el caso del berlinés Miche-

* Una primera versión de este texto fue publicada en la revista *Ideas y Valores*, Bogotá, 116, agosto de 2011, pp. 79-101.

> let (¡profesor allí de 1829 a 1893!), se volvieran tan raros como las cabras monteses y dieran fácilmente la impresión de figuras cómicas? (343/344; 37/38)[1]

Cabe preguntarse si la propuesta de lectura que hizo Hegel de lo moderno, así como la alternativa que ofreció para superar sus limitaciones, adolecen de fallas tan significativas que hoy nos resultan inaceptables o insatisfactorias. Porque podría ocurrir también, como cree Miguel Giusti, que su diagnóstico hubiera sido acertado, pero no así la respuesta que ofreció a los interrogantes que planteaba la situación histórica que le correspondió vivir (passim). O tal vez, como parece sugerirlo el mismo Barth, que su lectura hubiera logrado desentrañar aspectos de la modernidad que esta no se hallaba en condiciones de aceptar.

Considero bastante conocido el duro análisis al que somete Jürgen Habermas la lectura hegeliana del *discurso filosófico de la modernidad* (Habermas 1985, 34 y ss.). Nos dice que Hegel no logró elaborar un verdadero análisis del sujeto moderno que sobrepasara los estrechos límites de una filosofía de la subjetividad. A ello le atribuye su fuerte "institucionalismo", que termina por desautorizar toda crítica a las instituciones políticas, las cuales llegan a ser consideradas como radicalmente racionales. Lo que tal vez Habermas no contempla es la posibilidad de leer en la interpretación hegeliana un llamado de atención a la filosofía frente a sus intentos de impartirle lecciones a la realidad. El Hegel maduro parece haber ido tomando cada vez mayor conciencia de los límites a los que está sometida una filosofía que pretende conocer la verdad, frente a las tareas de la política que buscan trazarle derroteros a la historia. Y esto lo entiende Habermas no solo como una clara tendencia conservadora, que frente a la historia busca comprender su racionalidad y evaluar sus logros antes que ensayar nuevos caminos, sino que lo interpreta también como una renuncia a toda verdadera crítica. Por eso comenta:

---

1 Se da la paginación del texto alemán y de la traducción al español (ver bibliografía de la parte I).

> Ya ella [la filosofía] no se dirige en forma crítica contra la realidad, sino contra las turbias abstracciones que se introducen entre la conciencia subjetiva y la razón configurada objetivamente. [...] Hegel ve la filosofía descargada de la tarea de confrontar con el concepto la corrupta existencia de la vida social y política. A ese debilitamiento de la crítica corresponde una *desvalorización de la actualidad*, de la cual se apartan los servidores de la filosofía. La modernidad llevada al concepto permite su abandono estoico (Habermas, 1985, p. 56/57).

Ahora bien, si aceptamos la distinción que ha establecido Richard Rorty (1989, 16) entre aquellos filósofos que buscan en la filosofía ante todo su propia "salvación" y aquellos que se proponen ayudar a "salvar el mundo", me parece claro que Hegel se inclina hacia la primera visión. Para ello bastaría recordar las críticas de las que fue objeto su pensamiento por parte de Marx y de los marxistas, quienes le reprochaban seguir tratando de comprender la realidad antes que buscar transformarla. Pero se puede sobre todo resaltar lo que el mismo Hegel nos dice el final del prefacio a las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*[2], texto que podría entenderse como su manifiesto político:

> Para agregar una palabra sobre el *enseñar* cómo debe ser el mundo, de todos modos la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, viene a aparecer en el tiempo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista. Esto, que enseña el concepto, lo muestra necesariamente también la historia: que en la madurez de la realidad es cuando aparece lo ideal frente a lo real, y se construye ese mismo mundo, aprehendido en su sustancia, bajo la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta todo

2 La traducción al español llama a esta obra: *Principios de la filosofía del derecho*.

> de gris[3], ya ha envejecido una figura de la vida, y pintándola de gris no se la rejuvenece, sino que solo se la reconoce; el búho de Minerva viene a emprender su vuelo al comenzar el ocaso (*Principios* 17; esp. 62-63).

Considero que la lectura habermasiana de Hegel, y en general de la modernidad, adolece de dos limitaciones nada despreciables. Por una parte, muestra tener una comprensión distante del fenómeno religioso; fenómeno que para Hegel desempeña un papel crucial, tanto en la interpretación de los procesos humanos en general como en el caso particular de lo moderno (v. Mardones 1998)[4]. Por la otra, no parece haber comprendido de manera correcta la crítica que lleva a cabo Hegel al individualismo kantiano.

En cuanto a lo primero, es decir, a su lejana comprensión del fenómeno religioso, no cabe olvidar que si algo caracteriza a lo moderno es precisamente ese complejo fenómeno llamado secularización, que atañe a toda la cultura e invade hasta los mismos predios de teología, con todas las consecuencias que de allí se derivan. Tal vez en ninguna sociedad se había llegado a separar el ámbito de los profano del ámbito de lo religioso como se los separa en nuestros días.

Ahora bien, entre esas consecuencias podemos destacar que la filosofía se ha visto llamada de nuevo a asumir una tarea de la cual había sido exonerada por el cristianismo durante toda la Edad Media europea, a saber, la tarea de orientar a los seres humanos sobre el sentido de la vida y sobre las normas de comportamiento. En efecto, la filosofía antigua, es decir, la filosofía precristiana, se entendió a sí misma en lo fundamental como una manera de aprender a vivir, como un modo de instalarse en el mundo y recorrer el camino de la vida, constituyéndose en orientadora de la conducta, al menos de aquellos que se

---

3 La expresión *alles grau im grau malen* significa "pintarlo todo de gris", es decir, verlo con mirada pesimista.

4 Hay que reconocer que en los últimos años el interés de Habermas por el fenómeno religioso ha crecido de manera muy significativa.

llamaban *filósofos*[5]. Pero, al expandirse la religión cristiana y reivindicar para sí esta misión orientadora de manera exclusiva, terminó por marginar la reflexión filosófica al convertirla en simple *ancilla theologiae*, en sierva de la teología. Esto le permitió a la filosofía dedicarse a pulir los instrumentos del pensar y de la comunicación, es decir, las llamadas *artes sermocinales*, o sea, aquellas artes de la palabra como la lógica, la gramática y la retórica, que eran el objeto de estudio de la que, en el seno de la Universidad, fue llamada la Facultad de artes. De esta manera, los filósofos pudieron "vacar", como decían los antiguos, a la consideración de un pensamiento abstracto, desvinculado, ajeno a las consecuencias prácticas de sus elaboraciones conceptuales.

Esta actitud de hacer abstracción del obrar humano en el momento de reflexionar sobre el mundo jugó sin duda un papel fundamental en el nacimiento del espíritu científico, y podemos verla plasmada en la respuesta que se da Descartes al preguntarse por los peligros que podrían derivarse de su duda hiperbólica: "... Sé que de ello no se seguirá entre tanto ningún peligro o error, y que no es posible que me exceda con la desconfianza, ya que ahora no atiendo a lo que se debe hacer, sino a lo que se debe conocer" (AT IX, 17). Esta actitud implicó, a su vez, la elaboración de un ejercicio del pensar desvinculado de sus compromisos prácticos, un distanciamiento entre la teoría y la praxis que no ha dejado de ser objeto de constante preocupación.

Uno de los problemas que conlleva esta desvinculación consiste en que la acción humana tiene siempre un origen individual: *actiones sunt suppositorum*, decían los escolásticos, es decir, que las acciones les corresponden a los sujetos. Tesis que retoma Hegel en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*: "En la cumbre de todas las acciones, y con ello también de las de la historia universal, se hallan individuos" (*Principios*, § 348). Por lo tanto, aunque las acciones históricas se lleven a cabo en un contexto social, su verdadero punto de partida está en el individuo. ¿Se puede entonces hacer

5 Al respecto pueden consultarse los textos de Pierre Hadot y André-Jean Voelke (ver bibliografía de la parte I).

una filosofía sobre el obrar humano que desconozca el carácter insustituible del sujeto? ¿Cómo elaborar una verdadera teoría de la acción que llegue hasta menospreciar, como pareciera hacerlo Habermas, el entrañable "diálogo del alma consigo misma"?

Ahora bien, si su lejano interés por el fenómeno religioso puede establecerle limitaciones a su comprensión de la Modernidad, otro tanto podría decirse de su manera de entender la crítica al individualismo kantiano que lleva a cabo Hegel. Ambos aspectos se hallan, por lo demás, estrechamente ligados. En efecto, para la filosofía existe una tensión inevitable, que está muy lejos de haber sido resuelta, entre el carácter individual o aristocrático de su reflexión en primera persona y la proyección social que buscan alcanzar algunas de sus conclusiones. A esta tensión hace referencia la distinción que señalamos en Rorty.

Ahora bien, el paso desde una reflexión que busca orientar sobre la conducción de la propia vida a la luz de la razón, a conclusiones que puedan tener validez social, es todo menos simple; porque, después de que la filosofía logró liberarse de ser una sierva de la teología, no estoy seguro de que sea conveniente considerarla solo como una sierva de las ciencias sociales. Ya Spinoza, quien tuvo conciencia de este problema, había establecido una clara distinción entre las consideraciones filosóficas propiamente tales y aquellas de carácter político. Las primeras tiene para él un sentido ético o moral[6], y por ello mismo personal e intransferible, y se llevan a cabo desde la perspectiva de la primera persona. Las consideraciones políticas, en cambio, deben partir del supuesto de que "los seres humanos están inevitablemente sometidos a los afectos" (TP 1, 5), y deben llevarse a cabo desde una visión tan impersonal como sea posible, "contemplando los afectos humanos... no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen" (TP 1, 4).

6 Utilizo aquí estos términos como sinónimos, aunque muchos, entre ellos Hegel, los utilizan con significados diferentes.

Sin embargo, no es mi propósito en esta ocasión entrar a polemizar con la interpretación habermasiana de Hegel. Voy a concentrar mi atención sobre una lectura mucho menos conocida, pero a mi parecer no por ello menos enriquecedora, y que tiene además la ventaja de contrarrestar precisamente las dos limitaciones que hemos mencionado. Se trata de la interpretación de Hegel que ofrece el teólogo suizo Karl Barth en su libro *La teología protestante en el siglo XIX. Su prehistoria y su historia*. Me propongo exponer las líneas generales de dicha interpretación, y enhebrar algunas consideraciones complementarias sobre uno de los puntos más controversiales en la lectura que hace Hegel del mundo moderno: *el concepto de pecado*.

Ahora bien, para quienes este término pudiera resultar extemporáneo en este contexto, me adelanto a señalar que su consideración debería ocupar un lugar prominente en los estudios acerca de la Modernidad, y esto por diversas razones que podremos ver a continuación, pero que puedo comenzar visualizando de manera, a mi parecer, bastante clara. Recordemos para ello que en el nacimiento del espíritu moderno, a partir del siglo XVI, tomaron parte dos poderosas corrientes culturales, contrapuestas en muchos e importantes aspectos, a saber, el humanismo de talante neopagano preconizado por el Renacimiento, y el cristianismo moralizador de la Reforma protestante. Como lo señala Richard Kroner, el Renacimiento hunde sus raíces en el intelectualismo de la cultura griega, mientras que la Reforma se alimenta de la más genuina religiosidad judía (Kroner, 1977, p. 255). Pero si ambos jugaron un papel crucial en la configuración del nuevo espíritu, hay, sin embargo, un hecho de fácil constatación, a saber, que aquellos países donde el protestantismo en sus variadas vertientes logró arraigarse en la cultura nacional, han sido precisamente los que han logrado adecuarse mejor a las exigencias de la Modernidad. Y a ello podemos sumar las tesis que han presentado autores como Ernst Troeltsch y Max Weber.

Ahora bien, como lo señaló con toda claridad Lutero en su polémica con Erasmo de Rotterdam, es precisamente en la cuestión acerca del pecado, del libre albedrío y de la gracia, donde la Reforma protestante encuentra su más preciado aporte a la renovación del espíritu cristiano. Baste recordar para

ello la sentencia expresada por el reformador en su conmovedor escrito *De servo arbitrio*:

> Tú —exclama con su habitual vehemencia Lutero en su respuesta a la *Diatriba de libero arbitrio* del humanista holandés—, solamente tú llegaste a discernir el punto cardinal de todo lo que actualmente está en controversia, y me has echado la mano a la garganta, por lo que te agradezco desde lo profundo de mi corazón. […] De todos mis adversarios, tú eres el único que ha atacado el problema mismo, esto es, el punto esencial de mi doctrina (IV, 332).

Voy entonces a exponer, en primer lugar, las dos tesis sobre las que descansa la interpretación de Hegel que nos ofrece el teólogo Karl Barth. En ellas examina la propuesta hegeliana, primero (1) como una filosofía de la confianza en sí mismo y luego (2) como un racionalismo radical. Pasaré luego a analizar (3) las razones por las cuales considera que la modernidad rechazó desde un comienzo esa propuesta; para (4) exponer finalmente un par de reflexiones personales en torno a la cuestión del pecado.

Filosofía de la confianza en sí mismo

El teólogo suizo comienza su exposición expresando su extrañeza ante el repudio casi inmediato que sufrió la doctrina hegeliana por parte de la cultura moderna, aunque es cierto que se trataba de un repudio no exento de una profunda atracción por muchos de sus planteamientos. Una y otra vez, hasta nuestros días, con plena conciencia o sin ella, se echa mano de ideas hegelianas para interpretar diferentes aspectos de nuestra cultura, tales como la historia, por ejemplo, el arte, la religión o el derecho. Sin embargo, a pesar de la gran admiración y respeto de los que gozó Hegel durante sus últimos años de docencia en Berlín, ya hemos señalado cómo, poco tiempo después de su muerte, declararse hegeliano resultaba anacrónico, y ello no solo en el campo de la filosofía, sino también en el de la teología.

¿Por qué —se pregunta Barth—, si la filosofía de Hegel no solo constituía la mejor comprensión de las aspiraciones del hombre del siglo XIX, sino que les ofrecía satisfacción en la medida en que ello era posible? Pero, ¿cuáles eran esas aspiraciones y cómo hallaban satisfacción en la doctrina de Hegel? Podemos condensarlas en dos: por una parte, el hombre moderno aspiraba a una confianza total en sí mismo hasta liberarse efectivamente de la tutela de un Dios trascendente y, por la otra, buscaba una completa racionalización de la existencia para liberarla de temores infundados y otorgarse en esta forma el ejercicio pleno de su libertad. Ahí se hallan las verdaderas raíces de la idea de emancipación, que resulta tan cara a la Ilustración.

Ahora bien, ambas aspiraciones se hallaban íntimamente ligadas al giro elaborado por Kant, en el sentido de que la filosofía debía responder a los profundos intereses del ser humano, para lo cual resultaba necesario establecer una clara distinción entre sus pretensiones de conocimiento y sus anhelos de libertad. Porque Kant consideraba que una ética en verdad autónoma debía estar fundamentada en la mera razón, si no quería sucumbir al peligro del relativismo moral; pero la razón, por su parte, para poder cumplir a cabalidad con ese cometido, debía tomar clara conciencia de sus límites cognoscitivos.

Conviene señalar, sin embargo, que esos anhelos de libertad, aunque para Kant implicaban liberarse de la tutela de un Dios tanto en el campo del conocimiento como en el de la moral, no llevaban por ello al ateísmo. Por el contrario, él consideraba que un ejercicio adecuado de la razón daba fundamento suficiente para la creencia en la existencia de un Dios, e incluso de una vida después de la muerte.

Oigamos, entonces, cómo nos explica Barth ese ideal moderno, que nos permitirá comprender mejor el propósito que abrigará Hegel con su propuesta filosófica:

> Quien logra entender que tiene que habérselas con un ser humano que sin condiciones ni vacilaciones es digno de fe para sí mismo, que puede dudar de todo porque en ningún momento

> duda de sí mismo, y que sabe de todo precisamente porque sabe sin más de sí mismo, quien logra entender esto, posee al menos la llave del laberinto, aunque no pueda ahorrarse el esfuerzo de orientarse dentro de él (1981, 349; 43)[7].

Ahora bien, nos aclara Barth, esa confianza recae de manera primordial sobre el pensar, como lo expresa muy bien el lema kantiano que caracteriza a la Ilustración: *sapere aude.* Y lo que se va a proponer Hegel es precisamente llevar hasta sus últimas consecuencias la equivalencia que debe establecerse entre el pensamiento y lo pensado por él, hasta el punto de que esos dos términos alcancen su completa identidad; porque el pensar solo puede alcanzar su plena seguridad, es decir, su plena confianza en sí mismo, cuando llegue a estar plenamente cierto de la identidad entre lo pensado y lo existente. A esa identidad la llamará Hegel *espíritu*, porque la realidad en su verdadero sentido debe ser comprendida como pensamiento, como un eterno devenir cuya forma no es otra que la del pensar.

En esta tesis se hallaba precisamente, a los ojos de Hegel, el verdadero sentido de la revelación judeo-cristiana acerca de un Dios personal, de un Dios consciente y encarnado. Y con ella, a su vez, se cumplía uno de los propósitos fundamentales de la Ilustración, a saber, la superación del distanciamiento radical entre el sujeto y el objeto, distanciamiento iniciado por Descartes y refrendado por Kant. Porque, para quien deposita toda su confianza en el ejercicio de su propio entendimiento —y, como enseña Kant, en esto precisamente consiste ser ilustrado—, mientras ese entendimiento tenga que depender para su ejercicio de algo que le es ajeno, de algo que le es dado, su completa autonomía se halla gravemente cuestionada. Era necesario, entonces, no solo que la realidad fuera concebida como racional, sino, de manera más concreta, que su estructura fuera la de un acto pensante, la de un proceso infinito de autocomprensión. Lo cual, piensa Hegel, no era a su vez más que el cumplimiento de lo avizorado ya por Aristóteles en los albores de la filosofía occidental: que

7 Se da la paginación del texto alemán y de la traducción al español.

la realidad en último término tiene que ser concebida como un pensar que se piensa (*noesis noeseos*).

La *Fenomenología del espíritu*, que debía desempeñar la tarea de introducir la conciencia del lector al sistema total, tiene precisamente como propósito analizar esta cuestión. Podemos decir que se trata de un arreglo de cuentas definitivo con Kant, para reconocerle sus méritos y señalar igualmente sus insuficiencias, de modo que podamos llegar a superarlas; porque la filosofía crítica se había elaborado tomando como punto de partida la insuperable distinción originaria entre sujeto y objeto, distinción que venía a condicionar todo conocimiento, de modo que, mientras no dispongamos de datos que provengan de la sensibilidad o se refieran a ella, podemos pensar, decía Kant, pero no podemos realmente conocer.

Esta tesis es cierta, dirá Hegel, pero solo mientras nos mantengamos dentro de los límites de un conocimiento finito. Ahora bien, un análisis sistemático de lo que significa conocer debe llevarnos a superar esa finitud, y a descubrir que nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos tiene como fundamento un saber capaz de comprender lo infinito, es decir, un "saber absoluto". De ahí que, si miramos a grandes rasgos el desarrollo de la *Fenomenología del espíritu*, podemos ver cómo su proceso consiste, en primer lugar, en ampliar el concepto de conocimiento más allá de los estrechos límites en el marco de los cuales de los cuales lo analiza Kant; porque conocer, para Hegel, no es simplemente unificar los datos de la sensibilidad para constituir objetos; ni siquiera, avanzando un paso más, enlazar esos objetos en redes de relaciones, tal como lo hacen las ciencias naturales, hasta convertirlos en juegos de fuerzas regidos por leyes. Esto es lo que analiza Hegel en el capítulo titulado *Conciencia*. Yendo aún más allá, la conciencia es analizada como fundamento de la estructura racional del mundo, para descubrirse así como voluntad, es decir, como acción que busca superar su carácter de simple viviente y afirmarse como lo que verdaderamente es; porque, como bien lo había hecho notar Fichte, el *cogito* es ciertamente un acto de pensar, pero por ello mismo es primordialmente una *acto*, es decir, un producto de la voluntad. *Cogito* bien puede ser traducido como *volo cogitare* (quiero pensar).

De ahí que para la *autoconciencia*, que se sabe punto de referencia indispensable desde el cual se configuran los objetos y las leyes que ordenan sus procesos, el mundo se constituye como el marco de posibilidades para el ejercicio de su libertad. En otros términos, conocer es también aprender a operar sobre el mundo con el fin de transformarlo a nuestra imagen y semejanza. No otra podía ser la lección aprendida de la tesis de Spinoza acerca de la identidad entre entendimiento y voluntad.

Ahora bien, con la noción de voluntad y de libertad aparece la intersubjetividad, y con ella la necesidad del reconocimiento y la lucha por la dominación. De esa lucha, la conciencia aprenderá que su liberación solo es posible mediante la transformación de la realidad por el trabajo; con lo cual ella ingresará a lo que Hegel considera el verdadero mundo del pensamiento, a saber, aquel en donde la conciencia se sabe a sí misma en su otro, cuando comprende que el pensar, el pensamiento y lo pensado no son más que tres momentos de una misma unidad.

Sin embargo, ese pensamiento sigue siendo abstracto y solo alcanza a liberarse del mundo mediante su negación igualmente abstracta. A través de las figuras del estoicismo, del escepticismo y de la conciencia desventurada, la conciencia se va purificando de su contraposición frente a lo otro que le es ajeno hasta llegar a liberarse de su propia singularidad. De modo que con la última figura, la “conciencia desventurada”, que corresponde a la experiencia de las religiones de la trascendencia (judaísmo y cristianismo), la conciencia se desprende de su singularidad y descubre el verdadero sentido de la razón. “La razón —dice Hegel— es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad; así expresa el idealismo el concepto de razón” (*Fenomenología,* 133)[8].

Este idealismo, que para Hegel constituye la esencia misma de toda filosofía sin importar sus tendencias doctrinarias, se despliega, por una parte, como dominio racional del mundo a través de las ciencias y, por la otra, en

8 Se indica la paginación del texto alemán, la cual se encuentra igualmente en la traducción al español de Antonio Gómez Ramos.

la irreductible afirmación de la individualidad excluyente, que podemos ver ejemplificadas en las típicas figuras modernas del libertino, del revolucionario y del quijote. Se trata de tres escalones mediante las cuales se analiza el paso de la pura singularidad del libertino a la abstracta universalidad del revolucionario, para llegar a la síntesis dialéctica de singularidad y universalidad en la figura del "desfacedor de entuertos". Hegel busca mostrarnos cómo, tanto los esfuerzos de la ciencia para descubrir la razón en el mundo y dominarlo, como los esfuerzos del individualismo que busca imponerle al mundo sus propias convicciones, vienen a ser figuras que caracterizan la idiosincrasia del hombre moderno.

Ahora bien, todas estas experiencias mediante las cuales la conciencia humana se afirma frente al mundo, como siendo ella lo único que posee verdadera consistencia y sentido, culminan en ese fino individualismo de corte kantiano que conforma el núcleo central de las doctrinas liberales, y al que Hegel se complace en diseccionar en tres pasos. Primero, en la figura del intelectual que se engaña a sí mismo al considerarse exento de todo compromiso con la realidad insignificante, y luego en la razón práctica kantiana que se constituye, por un lado, como legisladora universal y, por el otro, se declara a sí misma tribunal supremo de toda legislación vigente. Dicho en pocas palabras, la razón práctica kantiana pretende ser a la vez legisladora y juez.

De esa manera, la *Fenomenología* se ha propuesto examinar lo que bien podemos llamar la génesis conceptual del individualismo moderno, para ver cómo ese individualismo termina por vaciar de sentido a todo lo dado, a la vez que ese mismo individuo va liberándose de manera progresiva de todo contenido concreto. Y esto es precisamente lo que podemos encontrar en la doctrina kantiana: un individuo que para ser moral debe comportarse como un universal abstracto, como un NN, y una doctrina moral carente de todo contenido. Con lo cual, piensa Hegel, se han agotado, al menos hasta el presente, las instancias del conocimiento, en cuanto se lo considera como la actividad de la conciencia individual que se enfrenta a su mundo: el singular se ha convertido en un abstracto universal y la realidad ha sido vaciada de

todo sentido propio. Esta ha sido la meritoria tarea realizada por Kant, la que constituye igualmente su insuficiencia.

Sin embargo, en el fundamento de ese individualismo idealista, que en la vida política termina por desembocar en el terror revolucionario, la reflexión de la conciencia exige comprender el trasfondo cultural desde el cual se ha gestado. Y este trasfondo será precisamente lo que se entre a analizar a partir del capítulo sobre el *Espíritu*. Hegel recorrerá allí, a grandes pasos, los momentos más significativos de la educación (*Bildung*) de Europa, con lo cual, sin embargo, no considera que se haya agotado el significado del saber (*Wissen*)[9]. Queda aún por examinar esa forma superior de saber que llamamos *religión*, en la que cada una de las formaciones culturales expresa con imágenes y sentimientos lo que constituye su propia esencia, es decir, los ideales que la sostienen, la orientan y la impulsan. "El espíritu que se sabe a sí mismo —nos dice Hegel— es en la religión de manera inmediata su propia *autoconciencia* pura" (*Fenomenología,* 364).

Una vez que se ha logrado ampliar en esa forma el concepto de conocimiento o de saber fenoménico, al haberlo comprendido como un proceso constante de superación de las distancias que separan al objeto del sujeto, considera Hegel que estamos en condiciones para avanzar un paso más allá del conocimiento como tal en busca de su verdadero fundamento. Este fundamento se halla en un *saber* donde la dualidad sujeto-objeto ha sido ya superada; porque en ese saber, que Hegel llama absoluto, ya no se trata de conocer algo ajeno a la conciencia, sino de saber que la realidad en su misma raíz es conciencia, es espíritu, es unidad dialéctica del pensar y lo pensado. De modo que la *Fenomenología* no solamente amplía el concepto de conocimiento para que abarque y organice toda la rica gama de experiencias que ha venido acumulando el hombre a lo largo de su historia tanto en lo individual como en lo colectivo, tanto en lo secular como en lo religioso, sino que encuentra el fundamento de

9 Conviene recordar las palabras con las cuales comienza el análisis de las figuras de la conciencia en la *Fenomenología*: "El saber que ante todo o de manera inmediata es nuestro objeto…" (63).

ese conocimiento en un saber que comprende la realidad como automanifestación del espíritu.

Y esta, precisamente, será una de esas tesis que los modernos no estarán dispuestos a aceptar, porque, entre otras cosas, implica otorgarle una racionalidad radical a lo real ajeno al hombre, racionalidad que este tendría que buscar y a la cual debería someterse. Y lo que parece todavía más grave, implica que la historia humana posee un sentido, y que el destino no es ya una entidad ciega a la cual nos hallamos entregados, sino un Dios racional y providente.

Barth ve en ello la superación del proyecto ilustrado, en el doble sentido muy hegeliano de su consumación y de su realización; porque la Ilustración, nos dice Barth,

> se hallaba siempre de alguna manera insatisfecha, luchando con su objeto que se le presentaba escandalosamente insuperable, sobre todo en la historia. La realidad del destino, ante la cual cerraba los ojos, se mantenía a sus espaldas como una sombra. [...] La Ilustración se hallaba insegura... porque el lema "¡ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!" solo podía resultar creíble cuando el concepto de "propio entendimiento" hubiera sido profundizado hasta volver superfluos la lucha con el objeto, el olvido de la historia y el cerrar los ojos ante la realidad del destino, porque todos ellos, el objeto, la historia y el destino, se encontraban incluidos en ese concepto (352; 46).

Al identificar la razón humana con la razón universal, es decir, divina, se cumplía la aspiración de autonomía de la Ilustración, pero se cumplía superándola, yendo más allá de ella, ya que, como nos lo explica Barth, si bien Hegel libera a la razón de la tutela de un Dios confrontado a ella, esa liberación debe ser comprendida de manera correcta,

> [ya que] no lo hizo mediante su negación, así como tampoco negando la confrontación, sino relativizando el carácter

> escandaloso y la locura de tal confrontación, al hacer ver la necesidad de la misma, así como también su carácter provisional, y al superarla de manera definitiva en la paz de la razón que, a la vez y como tal, es aquella paz que está por encima de toda razón. Esto es lo radicalmente nuevo en Hegel con respecto a la Ilustración, su novedad; en la cual, sin embargo solo se rinden honores a algo que para la Ilustración era ya antiguo, pero de una manera tal como ella misma no lo hubiera podido soñar. Y esto es precisamente lo que le otorga a la filosofía hegeliana de la confianza en sí mismo la fuerza que la caracteriza: que no se deja superar por ningún hijo de este mundo en la frialdad de su entendimiento, ni por ningún hombre piadoso en la profundidad de su sentimiento. Es titanismo supremo, en cuanto es a la vez suprema humildad (353; 46/47).

Podemos ver así que el propósito de Hegel resulta claro. Por una parte, se trata de recoger el legado de Spinoza, que negaba la trascendencia de un Dios incognoscible e identificaba así la razón humana con la divina. Pero, por la otra, se propone integrarlo con el legado cristiano, al mostrar que ese Dios inmanente no se reduce a las estrechas dimensiones de la Naturaleza ciega, es decir, no es solo sustancia, sino que se constituye como el sentido dentro del cual el ser humano está llamado a situarse y al cual debe abrirse. Sentido que se le manifiesta a través de la razón. “A mi modo de ver —dice el prólogo de la *Fenomenología*— que tendrá que justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia,* sino igualmente como *sujeto*” (*Fenomenología,* 18).

Ese Dios sujeto, que es identidad de pensamiento y ser, viene a ser, para Hegel, el mismo Dios de la revelación cristiana que llega a ser así precisamente el verdadero sentido de la historia humana. De ahí que Barth nos indique:

> No debe desconcertarnos el que este [el hombre moderno] haya traicionado a Hegel. Sin duda alguna, ese ser humano quiso decir y continúa queriendo decir lo que Hegel dijo, aunque,

> ruborizándose avergonzado y sonriendo con timidez, se haya apartado de él con innegable desagradecimiento, después de que Hegel hubo expresado con inicial aplauso lo que aquel ser humano pretendió decir con cien lenguas y nunca logró hacerlo tan bien (355; 48).

Racionalismo radical

La radicalidad del racionalismo hegeliano consiste no solo en la identificación de la razón humana con la razón sin más, sino también en que la confianza a la cual es llamado el ser humano recaiga precisamente sobre su carácter de ser pensante, una vez más en la línea del intelectualismo spinocista; pero señalando, igualmente, que en tanto que pensante, el ser humano se halla situado por encima de la Naturaleza. Porque "la dignidad, el poderío y el valor" del pensar humano se apoyan en el hecho de que, al ser a la vez acto y pensamiento, se identifica con lo que cabe muy bien llamar "el acontecimiento de la razón". Con lo cual llegamos, nos dice Barth, al "meollo del asunto", que consiste en lo siguiente:

> En que la razón, la verdad, el concepto, la Idea, el Espíritu, Dios mismo sean comprendidos como acontecimientos y exclusivamente como acontecimientos. Dejan de ser lo que son una vez que el acontecimiento en el que consisten es pensado como interrumpido y en su lugar se piensa un estado de cosas. Razón y todos sus sinónimos son en esencia vida, movimiento, proceso (356; 49).

Aquí precisamente se sitúa otro de los puntos críticos del sistema de Hegel, contra el cual han arremetido con igual fuerza, aunque por motivaciones diametralmente opuestas, tanto Arthur Schopenhauer como Sören Kierkegaard y Karl Marx, no menos que buena parte de la teología cristiana; porque, como lo hemos visto, Hegel está llevando hasta sus últimas consecuencias la identificación entre entendimiento y voluntad que había sido sustentada por Spinoza. En efecto, el proceso de toma de conciencia mediante el cual el ser humano se

constituye como tal no reproduce algo que preexiste al acto, sino que por ese proceso y en ese mismo proceso se vuelve efectiva la presencia de lo contemplado por él. Conocer es abrir las posibilidades que nos ofrece el mundo para el ejercicio de nuestra voluntad, hacerlas efectivas, convertirlas en verdaderas posibilidades; porque, mientras no haya conciencia, tales posibilidades en realidad no existen, no son tales. Mientras no haya conciencia, la Naturaleza está sometida a una ciega necesidad. Y solo la conciencia puede hacer efectivas esas posibilidades que ella misma le abre a la realidad.

Ahora bien, esas posibilidades que adquiere la realidad gracias a la conciencia no se colocan ante el capricho de un libre albedrío que decide frente a ellas sin someterse a ninguna razón, sino que exigen la consecuente ejecución de las necesidades que de ahí se siguen para el entendimiento. Conocimiento verdadero, fundamentado en el saber del Absoluto como acontecimiento, es él mismo voluntad, decisión, compromiso y acción, es decir, de nuevo acontecimiento. No se da ni puede darse un hiato entre saber y querer, entre comprender y obrar: "Error, mentira, pecado —subraya Barth— solo pueden significar para Hegel unilateralidad obstinada, empecinamiento que se niega a obedecer al auto-movimiento del concepto, es decir, estacionarse" (359; 52/53). Y Joachim Ringleben, en su análisis sobre la *Teoría del pecado en Hegel*, señala igualmente: "Volverse malo y ser malo significa que el proceso de la autoconciencia, en sí articulado, en cierta manera se detiene; se convierte en un ser rígido de distinciones firmes" (1977, p. 69). De modo que bien podemos decir, siguiendo a Spinoza, que pecado significa rehusarse a pensar, es decir, aferrarnos a nuestra singularidad y no someternos a la universalidad de la razón.

Este radical intelectualismo comporta toda una amplia gama de consecuencias, dos de las cuales merecen ser destacadas para nuestro propósito. Por una parte, la negación del concepto tradicional o "católico"[10] de pecado; porque una voluntad que actúe al margen o en contra de lo que señala el conocimiento no

10 Llamo "católico" al concepto de pecado como un acto espacio-temporalmente determinado, por contraste con la concepción "protestante", que considera el pecado más bien como una actitud básica de quien prescinde de Dios.

resulta posible. Tal voluntad efectuaría un acto sin razón alguna, y ese acto, lejos de ser un ejercicio de la libertad, sería más bien algo por completo irracional. En realidad no sería un acto. Es cierto que con frecuencia parecemos obrar en contra de los dictados de nuestra razón, pero entonces lo que en realidad acontece es que no obramos, sino que somos el juguete de fuerzas ajenas a nuestra conciencia, es decir, a nuestra voluntad. El único sentido de la libertad es nuestra adhesión a los dictados de la razón. Solo queda remitir aquí a los primeros 32 parágrafos que configuran la introducción a las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, donde se nos ofrece un detallado y muy significativo análisis del concepto de libertad.

Por otra parte, hay que destacar cómo ese intelectualismo unifica la teoría y la praxis, porque considera que todo verdadero conocimiento conlleva una convicción, un compromiso, una identificación volitiva; conocer es tanto un acto de la voluntad como del entendimiento. En esta forma, la acción humana por excelencia, como lo había comprendido la Ilustración, consiste en esclarecer nuestro entendimiento, en iluminarlo, en liberarlo de conceptos inadecuados y de falsos temores o expectativas. La filosofía hegeliana responde así a las dos grandes aspiraciones del hombre moderno que ya he mencionado antes: liberarse de la tutela de un Dios ajeno a su razón, y racionalizar su propia existencia hasta esclarecer por completo el oscuro complejo de culpa. ¿Por qué entonces, se pregunta Barth, esa filosofía fue abandonada por la Modernidad?:

> ¿Dónde está la falla? ¿Acaso en Hegel? Quien se haya preocupado por conocerlo no tiene esa impresión: si se trata de hacer lo que el siglo XIX claramente se propuso, no cabe duda de que Hegel lo realizó hasta donde es posible hacerlo (346-347; 40).

El rechazo a Hegel

Como lo he indicado anteriormente, el rechazo a Hegel fue compartido en igual medida por la filosofía y por la teología, de modo que tanto la conciencia cultural moderna como la conciencia religiosa terminaron apartándose de él. Barth trata precisamente de comprender las razones para ese doble rechazo.

En lo que respecta a la filosofía, nos señala que el sistema hegeliano le planteaba a la conciencia cultural de su época tres exigencias que esta conciencia no se hallaba en condiciones de poder aceptar. (a) En primer lugar, le pedía que interpretara su búsqueda incondicional de la verdad con toda la seriedad que corresponde cuando "esa verdad es Dios y Dios es el Señor del hombre" 1972, (369; 61).
La apoteosis de lo cognoscitivo, que se le reprocha a Hegel como un exacerbado intelectualismo, corresponde a su propósito de subrayar cómo el hombre vive de la verdad y solo puede vivir de ella. Sustraerse a la verdad es renunciar a ser hombre, ya que ella le es necesaria en todo el rigor de su pretensión absoluta. Y esa verdad, de la cual tiene necesidad como del aire que respira, no está en sus manos, tiene que buscarla, encontrarla, someterse a ella, obedecerla.

Este desafío, arrojado al rostro del hombre moderno, fue recibido como una intolerable incursión de la teología en el terreno del pensamiento autónomo; porque interpretar el anhelo de verdad como la búsqueda del Absoluto implica otorgarle a su descubrimiento el carácter de revelación, ya que solo como revelación puede hacerse presente el verdadero Absoluto. Y en ello Hegel no oculta su intención, como pudimos verlo al presentar la *Fenomenología:* el saber absoluto, que es también saber del Absoluto, es una experiencia que está más allá de la oposición sujeto-objeto, es decir, está más allá del conocimiento que es propio del entendimiento. Aunque también podría decirse que está "más acá" de esa oposición, porque el saber absoluto, aunque es la culminación del largo camino que recorre la conciencia en sus experiencias fenomenológicas, en realidad se muestra como el fundamento de todo conocimiento. No podemos olvidar que la reflexión hegeliana avanza en la *Fenomenología* buscando las raíces, desenterrando el fundamento. El saber absoluto es así el fundamento tácito de todo saber; fundamento que la reflexión hegeliana logra sacar a la luz.

Cabe recordar aquí ese tercer nivel de conocimiento, o intuición, de la que nos habla Spinoza en su segunda parte de la *Ética.* Al haber ampliado el concepto de conocimiento y haberlo examinado hasta sus últimas consecuencias, tal como vimos que lo hace la *Fenomenología del espíritu*, la conciencia descubre que conocimiento solo puede darse en el seno de la razón misma como sentido radical de todo lo que existe. A esa manifestación no se llega propiamente

mediante una experiencia mística o sentimental de carácter inmediato, como la que proponía en su tiempo Friedrich Heinrich Jacobi, sino por una comprensión que unifica la experiencia de la conciencia moral kantiana y la revelación de Dios en el seno de la comunidad creyente; en otras palabras, que unifica la filosofía crítica y el cristianismo. En términos más contemporáneos, se trata de una comprensión que busca conciliar el individualismo consecuente de la doctrina moral kantiana con el radical comunitarismo de la religión.

(b) Voy a trata de explicar esto un poco más, para comprender así mejor *la segunda exigencia* que le hace Hegel al pensamiento moderno. Para ello debemos tener en cuenta que con la Modernidad el ser humano accede a una conciencia moral que se comprende a sí misma como lo único absoluto en su convicción racional: la buena conciencia. Las palabras con las cuales abre Kant el primer capítulo de la *Fundamentación* son muy claras: “No es posible pensar nada en el mundo entero, e incluso fuera de él, que pueda ser considerado sin restricciones como bueno, a no ser una *buena voluntad*” (*Fundamentación*, BA 2).

Decir que la buena voluntad es lo único absolutamente bueno significa que esa buena voluntad viene a ser el sentido último de todo lo que existe, con lo cual tenemos uno de los legados fundamentales que, a los ojos de Hegel, nos ha dejado la Reforma protestante; porque, al comprender que esa su convicción moral iluminada por la razón es el único criterio de su obrar, el ser humano comprende que él es, como decía Kant, únicamente fin y nunca medio. Sin embargo, esta experiencia no puede reducirse a los límites abstractos de esa buena voluntad que, precisamente por su abstracción, viene a ser un concepto vacío, de modo que no podría ser identificado con el concepto protestante de “conciencia moral” (*Gewissen*), tan lleno de contenido.

La verdadera conciencia moral no es la que se recoge en la pura interioridad del “alma bella”, atenta solo a salvaguardar la pureza de su intención para no verla manchada con ningún interés particular, sino aquella que tiene el valor de confrontarse con el contexto real dentro del cual se lleva a cabo su deliberación y asume de esa forma el riesgo intransferible del obrar. No se refugia en la abstracta afirmación de su buena voluntad, ajena a toda realidad concreta, es

decir, empírica y por ello radicalmente no racional, sino que asume con valor el compromiso de actuar de manera concreta; porque obrando es como el ser humano alcanza su pleno sentido de dignidad al colocarse por encima de la simple Naturaleza, de lo simplemente dado. Hegel ve en ello la realización concreta del ideal cristiano de la Reforma, para la cual el ser humano, en cuanto miembro de la comunidad de quienes creen en la revelación de Dios en la historia, se rige de manera consciente por los dictados de su conciencia moral. En los antípodas del héroe, la figura protestante de la conciencia moral, de la *Gewissen*, corresponde al hombre ordinario enraizado en la sólida trama de sus costumbres y de sus tradiciones. Se escuchan aquí claramente los ecos del reformador Lutero en su escrito sobre *La libertad del cristiano.* Sin embargo, Hegel busca comprender ese anhelo de libertad del hombre moderno no solo como la realización histórica de esa libertad cristiana, sino también e igualmente como recuperación de la que cabe llamar "inocencia pagana", como tendremos ocasión de verlo más adelante.

(c) *La tercera exigencia* de Hegel a la filosofía moderna es para que comprenda la verdad como contradicción, es decir, como el proceso por el cual el Absoluto se distingue de sí y en ese su otro se recupera a sí mismo. La idea hegeliana de la contradicción dialéctica es en realidad simple: consiste en señalar que si todo es acontecimiento o proceso, es decir, que si todo fluye, como decía Heráclito, entonces todo debe ser concebido de tal manera que su ser no sea más que su mismo devenir, en otras palabras, que su estar dejando de ser para de esa manera seguir siendo. Decir entonces que la verdad como verdad del Absoluto debe ser comprendida como contradictoria, no significa otra cosa sino que el Absoluto mismo debe ser comprendido como proceso, como acontecimiento, lo que implica, para Hegel, interpretar en forma especulativa el misterio cristiano de la Trinidad: el Dios Padre que se manifiesta en el Verbo y se recupera en el Espíritu. Barth no encuentra reparo en subrayar que esta doctrina hegeliana de la Trinidad, "por más insatisfactoria que pueda resultar para la teología, es en verdad cualquier cosa, menos una adaptación postiza de su filosofía a los deseos de los teólogos" (1972, p. 371; 63).

Podemos entonces resumir las tres exigencias de Hegel a la conciencia cultural del hombre moderno como otros tantos intentos para que comprendiera el trasfondo religioso y cristiano de su anhelo de confianza en sí. Pedirle que interpretara (1) su búsqueda de la Verdad como búsqueda de una revelación del Absoluto, (2) su anhelo de libertad como la aceptación de los dictados de la razón en el seno de la comunidad creyente, y (3) al Absoluto mismo como la revelación del Dios uno y trino, era más de lo que esa conciencia moderna estaba en condiciones de admitir.

> ¿Iba acaso a tolerar el hombre moderno esa irrupción teológica tan amenazadora? —se pregunta Barth— ¿Se iba a reconocer en ese espejo? ¿Era en realidad eso lo que él deseaba y lo que quería decir? ¿O lo había entendido tal vez Hegel con demasiada profundidad y con demasiado cristianismo, cuando le exigía fundamentar su filosofía de esa manera en la teología y dejar que esta terminara absorbiéndola? […] ¿Fue acaso la exigencia demasiado difícil o demasiado condicionada por lo teológico? Así se la ha percibido de hecho y así se la presenta de ordinario. Pero podría ser al contrario, que la exigencia no hubiera sido lo suficientemente radical, y que en ella no hubiera para la teología demasiado, sino demasiado poco como para llegar a suscitar credibilidad (1982, p.64).

No voy a detenerme en estas últimas palabras, tan significativas para quien conoce las tesis del teólogo suizo, de tan honda raigambre calvinista. Diré solo que las exigencias que se le planteaban a la conciencia moderna chocaban de manera frontal con las intenciones de liberación de toda heteronomía, tal como la había formulado Kant. Si Hegel cree podernos demostrar que la razón misma nos conduce a la anhelante expectativa de una revelación del Absoluto, Barth parece reprocharle precisamente que tal expectativa pueda ser fundamentada racionalmente. La fe no es, ni puede ser en ningún sentido para un verdadero cristiano, digamos "calvinista", una conclusión racional, sino el acto por completo libre de una voluntad de obediencia, es decir, un acto de total confianza como respuesta a un llamado personal.

En cuanto al rechazo por parte de los teólogos, creo que a estas alturas de nuestra exposición no resulta difícil comprenderlo, porque también a la teología le dirigía Hegel tres exigencias que ella no estaba dispuesta a aceptar, y que constituyen, a su vez, la contrapartida de las exigencias hechas a la filosofía.

(a) *En primer lugar*, le recordó a la teología que su asunto era la Verdad con igual o mayor apremio que para la filosofía. Es cierto que la religión se despliega en el ámbito del sentimiento y la representación, y no en el del concepto, y precisamente por ello resulta accesible a todos los seres humanos sin distinción. Pero esto no significa que la teología, guardiana de la corrección doctrinal, se vea eximida de tener que habérselas con la Verdad y pueda contentarse con la edificación y la piedad. Un tal reproche se le podía hacer, al menos en parte, a la teología de Schleiermacher.

(b) *En segundo lugar*, Hegel le recalcó a la teología el carácter histórico de esa Verdad, su esencia de acontecimiento, de modo que solo puede ser acogida en obediencia al automovimiento del concepto. En otras palabras, la fe tiene que compenetrarse con la realidad histórica dentro de la cual es vivida. Más allá de todo dogmatismo, lo fundamental se halla en la adecuación del mensaje a las circunstancias concretas de su realización temporal.

(b) *Por último*, le señaló a la teología el carácter contradictorio de la comprensión del Absoluto, de modo que toda preocupación por someter la teología a los cánones de las ciencias del entendimiento resultaba fuera de lugar. Si bien es cierto que la filosofía viene a “superar” a la religión, esta superación no puede significar su desaparición. Por una parte, porque en el seno mismo de la filosofía la religión se mantiene como un momento “negado”, como el momento subjetivo de la verdad que con el momento objetivo (el espíritu) deberán configurar la unidad del pensar especulativo (filosofía). Por otra parte, porque como vía de acceso a lo absoluto para quienes no están en condiciones de elevarse al saber especulativo, la religión deberá seguir cumpliendo un papel de la mayor importancia en el seno de la sociedad. Podríamos decir, entonces, en forma un tanto simplificada, que Hegel le exigió a la

filosofía asumirse como verdadera teología, y a la teología que aceptara ser comprendida por una razón para la cual la contradicción, lejos de serle ajena, constituye su núcleo central. Formulada así la exigencia, es fácil comprender su rechazo tanto por parte de la filosofía como por parte de la teología.

Una vez llegado a este punto, el teólogo Barth pasa a considerar cuáles pudieran ser, entonces, los verdaderos reparos que habría que hacerle a la promesa y a las exigencias del hegelianismo. Con ello paso a la cuarta y última parte de este análisis, en donde me propongo desarrollar una indicación que adelanté ya a propósito de la libertad y que tiene que ver con la doctrina hegeliana acerca del pecado.

La cuestión del pecado

Según Barth, como teólogo, son tres también las objeciones que habría que hacerle al desafío que le lanzó Hegel a la Modernidad. La primera de ellas se refiere de manera expresa a su concepción del pecado, mientras que las otras dos lo hacen solo de manera indirecta.

(a) Para introducir su *primera objeción*, Barth comienza refiriéndose al concepto hegeliano de Verdad:

> En primer lugar, cabe preguntar si el *concepto* hegeliano de *verdad* puede satisfacer a la teología. Para Hegel, verdad es el pensar representado como la cima y el centro de la humanidad. Pero ¿tiene la humanidad ese centro? ¿*Tiene* en general un centro semejante? ¿No existe siempre el hombre en el invisible punto de intersección entre el pensar y el querer? En la doctrina kantiana acerca del primado de la razón práctica ¿no se había indicado al menos el recuerdo de esa unidad en el ser humano? ¿No había sido también ese recuerdo el verdadero propósito de la doctrina de Schleiermacher acerca del significado central del sentimiento? (374; 66).

En esta objeción alcanzamos a escuchar claramente los ecos desgarrados de Kierkegaard ante la idea de considerar al ser humano de manera exclusiva como servidor de la verdad: ¿no significa acaso pretender anular el claroscuro de su existencia concreta? Porque un intelectualismo tan acendrado implica llevar a cabo la identificación entre entendimiento y voluntad, preconizada por Spinoza, según la cual, como lo he indicado antes, solo es posible que obremos cuando seguimos los dictados de nuestra razón. Cuando no seguimos esos dictados es porque *no estamos en realidad obrando*, sino padeciendo la intervención de fuerzas que no logramos controlar. Como pudimos entreverlo ya, esta identificación es consecuencia de un racionalismo sin concesiones que rechaza la posibilidad misma de una voluntad que pudiera obrar por cuenta propia y sin razón alguna.

Es el mismo Barth quien nos precisa el sentido de su objeción contra Hegel, cuando a continuación nos dice:

> Pero entonces surgen reparos contra el desenfreno con el que Hegel acostumbra avanzar con su pensamiento sin inmutarse ante dos puntos cruciales, ante los cuales una teoría de la *praxis* tendría que detenerse y mostrarse así como una verdadera teoría de la verdad. En su descripción de la relación del hombre con Dios, Hegel no se detuvo ante el concepto de *pecado*. Lo incluyó dentro de la unidad y la necesidad del espíritu. Lo buscó en la finitud del ser humano como tal, en la libertad del espíritu. Creyó conocer un punto desde el cual se lo podía entender a la vez como destino y como culpa, e igualmente también como el cáliz con el veneno de la muerte y como la fuente de la cual brota la reconciliación. Creyó poder entenderlo como "un punto de paso momentáneo o duradero". De acuerdo con ello, tampoco entendió la *reconciliación* como un nuevo comienzo incomprensible, sino como una continuación del acontecer mismo de la verdad que es idéntica con el ser de Dios (374/5; 67).

La reducción de la culpa a la simple limitación de lo finito exonera al hombre de toda responsabilidad moral, y priva con ello de sentido a la doctrina cristiana de la redención. De modo que la sugerencia del teólogo Barth es que, si es verdad que la razón no puede comprender el pecado, ello debería conducirnos a examinar sus limitaciones y no a pretender elevarla como juez supremo sobre la verdad, incluso sobre la verdad revelada. Se trata, en otros términos, de la misma amonestación que nos había hecho Kant a su manera.

(b) En cuanto a la *segunda objeción*, Barth apunta en la misma dirección aunque desde una perspectiva diferente; ya no se trata propiamente del pecado, pero sí de una consecuencia más de ese sesgado intelectualismo. Oigámoslo:

> El *auto-movimiento* hegeliano de la verdad se identifica con el auto-movimiento del pensar del sujeto humano, y en la medida en que este sujeto, a su vez, debe ser en plenitud él mismo precisamente pensando, la identificación es con el auto-movimiento sin más de ese mismo sujeto. Así, la doctrina hegeliana sobre la Trinidad viene a identificarse con el principio fundamental de su antropología y de su doctrina de la vida. "Dios consiste en esto: en distinguirse de sí mismo, ser para sí objeto, pero en esa distinción ser simplemente idéntico consigo mismo" (375; 67).

Dicho en otras palabras, si Hegel identifica el devenir de Dios con el devenir del ser humano, lo que se le reprocha no es tanto esa identificación, sino que ese devenir sea visto en forma exclusiva como un proceso de toma de conciencia, como un proceso cognoscitivo. En efecto, si se concibe a Dios como acontecimiento, su efectuación se lleva a cabo en el acontecimiento humano por excelencia que es la historia, contra lo cual Barth no parece elevar ninguna objeción. Después de todo, el Dios de Israel o el Dios de la promesa ha sido el verdadero instaurador de nuestra conciencia histórica. Pero el teólogo nos explica muy bien cómo lo inaceptable viene a ser el unilateral intelectualismo, y el desconocimiento que conlleva de otras facetas no menos importantes tanto de la divinidad como del ser humano mismo, así como de la radical diferencia entre Dios y los seres humanos.

A este respecto, las palabras de Barth son muy claras:

> El Dios viviente de Hegel —y no cabe duda de que él vio la vitalidad divina y la vio mejor que muchos teólogos—, ese Dios viviente es en verdad el ser humano viviente. Pero, en cuanto ese ser humano viviente podría no ser en definitiva sino el ser humano *pensante*, y ese ser humano *abstractamente* pensante solo un ser humano *pensado* y no el ser humano real, bien podría suceder que también ese Dios viviente, el Dios de Hegel, no fuera más que un Dios pensante y un Dios pensado, frente al cual se encontraría entonces el ser humano real como frente a un ídolo o frente a la nada, en todo caso en una soledad sin límites, "sin Dios en el mundo" (375/6; 68).

De ahí que su reclamo teológico termine con una formulación de carácter perentorio: "El auto-movimiento de la verdad debería separarse del auto-movimiento del ser humano para que pudiera valer en realidad como auto-movimiento de Dios —Hegel los identifica de manera tan expresa y consecuente como le es posible—" (*ibid.*).

Se trata entonces de establecer una clara diferenciación entre el obrar divino y el humano, de manera que la revelación aparezca como una irrupción en el pensamiento que no puede ser deducida de las necesidades de este. ¿Por qué tal exigencia? Porque si la revelación de Dios pudiera ser deducida, como pretende Hegel, de la necesidad intrínseca del pensar humano, el mensaje religioso no convocaría al hombre a una aceptación puramente volitiva, a una fe basada en la exclusiva confianza en una palabra ajena, a una fe fiducial, sino que sería el resultado inevitable de un pensar que ha sido llevado hasta sus últimas consecuencias. La fe se habría convertido en una necesidad de la razón, lo que terminaría minando las raíces mismas del acto de fe.

De este modo, si la primera objeción buscaba salvaguardar el *pecado* como un acto de la pura voluntad humana, ahora lo que se busca poner a salvo es la *fe* como un acto de confianza igualmente libre. La fe no puede ser la

aceptación de una verdad comprensible y comprendida, sino el libre acto de confianza en una palabra que irrumpe en nuestras vidas sin ninguna otra justificación, de modo que su aceptación no excluye, sino que más bien incluye la posibilidad teórica del engaño; porque solo podemos depositar nuestra confianza en quien podría engañarnos, de modo que la inseguridad racional hace posible la libertad de la voluntad. Los ecos calvinistas de la teología de Barth se dejan escuchar aquí con toda claridad.

(c) Finalmente, la *tercera objeción* se dirige sin rodeos a su propósito:

> En tercer lugar, debemos decir que la identificación de Dios con el *método dialéctico*, aunque no signifique su identificación con el acto vital del hombre, viene a ser una reducción casi intolerable, más aún, una supresión de la soberanía divina, que vuelve muy cuestionable el que se le atribuya el nombre de Dios a lo que Hegel llama Espíritu, Idea, razón, etc. Este Dios, el Dios de Hegel, es por lo menos prisionero de sí mismo. Al comprenderlo todo, se comprende en último y definitivo término a sí mismo, y como lo hace en la conciencia del ser humano, desde ese ser humano todo lo que Dios es y lo que hace se ve como su propia necesidad. En la revelación ya no puede tratarse de un acto libre de Dios, sino que Dios *tiene* que funcionar como lo vemos funcionar en la revelación. Le resulta necesario revelarse (376/7; 68).

Aquí la separación entre entendimiento y voluntad opera de manera inversa: ya no se trata de mantener esa separación en el hombre, sino de llevarla hasta Dios mismo, para que de ese modo su manifestación a los seres humanos se muestre no como una necesidad de su naturaleza, sino como un acto de su pura voluntad, de su absoluta benevolencia. Lo contrario sería atentar contra

la soberanía divina, contra la *Herrlichkeit*, término que en la pluma de Calvino adquiere un significado casi intraducible[11].

Hemos visto, entonces, cómo la primera objeción se proponía rescatar el *pecado*, mientras que la segunda busca salvaguardar la *fe*. Ahora, en esta tercera objeción, lo que Barth intenta poner a salvo es la *gracia*, el don gratuito de Dios por el que se alcanza la salvación. Por ello nos advierte Barth con toda claridad:

> En todo caso, la dialéctica dentro de la cual existimos y que es un método del cual podemos disponer en cualquier momento, *no* es la dialéctica real de la gracia. Hegel no le abrió a la teología la puerta a ese conocimiento, y parece que permaneció cerrada también a su propio conocimiento. Este sería el reparo más grave y definitivo que podría hacerle la teología a su manera de proceder. Porque aquí tienen su raíz los dos puntos que señalamos anteriormente, a saber, el carácter unilineal de su concepto de verdad y la confusión del auto-movimiento humano con el divino: en el *desconocimiento de la libertad de Dios*; de manera incisiva podría decirse: en el desconocimiento de la doble predestinación. Aquí radica el que la dialéctica hegeliana no pueda en verdad ser reconocida por la *teología* como una dialéctica total (377; 69).

Difícil expresarlo con más claridad. La raíz de la inadecuada comprensión hegeliana del Dios de la revelación se halla en la incapacidad de comprender su carácter absolutamente trascendente, el cual implica que no pueda ser reducido a los cánones de una razón finita. Hegel, fiel a los imperativos hegemónicos de la razón humana, pretendió no solo comprender el significado de la revelación de Dios en Cristo, sino que esa comprensión no se detuvo

11 A este propósito puede remitirse al Libro primero de la *Institución de la religión cristiana*, titulado: “El conocimiento de Dios en cuanto es creador y supremo gobernador de todo el mundo”.

ante el misterio de la revelación, y pretendió reducirla a las condiciones de esa misma razón. De modo que en el clamor de Barth bien podemos escuchar los ecos del libro de Job, cuando, ante las desgarradoras preguntas de quien, consciente de no haber cometido falta alguna, trata de entender por qué ha sido objeto de tanta miseria, Yahveh le responde “desde el seno de la tempestad”:

> ¿Quién es este que empaña el Consejo con razones sin sentido? Ciñe tus hombros como un bravo; voy a interrogarte; y tú me instruirás. ¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra? Indícalo, si sabes la verdad. ¿Quién fijó sus medidas? ¿Lo sabrías? ¿Quién tiró el cordel sobre ellas? ¿Sobre qué se afirmaron sus bases? ¿Quién asentó su piedra angular, entre el clamor a coro de las estrellas del alba y las aclamaciones de todos los Hijos de Dios?… (Job 38, 1-7)[12].

Y ante esa crítica frontal a las pretensiones de una razón humana desbocada, vale la pena recordar la respuesta de Job: “He hablado a la ligera: ¿qué voy a responder? Me taparé la boca con mi mano. Hablé una vez… no he de repetir; dos veces…, ya no insistiré” (Job 40, 1-4).

A todas luces, resulta significativo que las tres objeciones de Barth giren alrededor de la salvaguardia de la voluntad frente a las pretensiones hegemónicas de la razón que son percibidas como desorbitadas. *Pecado, fe y gracia* son, como bien sabemos, temas fundamentales de la Reforma protestante. Pero si la fe y la gracia dicen referencia directa al acontecimiento que es Dios, el pecado en cambio lo hace de manera indirecta, en cuanto se refiere en primer término al obrar de los seres humanos. Podemos decir, entonces, que fe y gracia constituyen temas primordialmente teológicos, referidos en forma directa a la irrupción de Dios en la vida humana y a la aceptación de una oferta que se considera gratuita; mientras que el pecado, aunque tiene sin

12 La belleza poética del alegato divino en contra de las pretensiones de Job invita a una lectura reposada de los capítulos 38 y 39.

duda resonancias teológicas, es en primer término una cuestión humana: la posibilidad misma de negarse a seguir los dictados de la propia razón. De ahí que haya jugado un papel tan decisivo en la configuración de toda la antropología occidental de raíces cristianas.

Porque es bien sabido que la cuestión del pecado ha sido y continúa siendo debatida ampliamente hoy bajo el concepto de libre albedrío, tema central, como hemos visto, de la controversia entre el humanista Erasmo y el reformador Lutero. La literatura filosófica contemporánea acostumbra evitar con un falso pudor la utilización del término *pecado*; pero esto, lejos de ayudarnos a comprender mejor la cuestión, solo es una muestra del reparo que se tiene a verse confrontado con temas de origen religioso, y ayuda muy poco a clarificar los conceptos[13]. Imposible intentar aquí así no fuera más que una somera presentación de esa compleja controversia. Mi propósito ha sido señalar, guiado por la mano maestra del teólogo Barth, cómo un examen a fondo de la lectura que hace Hegel de la modernidad conduce en forma inevitable a replantear las relaciones de esta con sus orígenes cristianos. Y, para la filosofía, estas relaciones tienen que ver con la lectura que se haga del obrar humano, en la cual no resulta posible soslayar una confrontación con el concepto típicamente judeo-cristiano de pecado.

Ahora bien, antes de dar por terminada mi exposición, me voy a permitir avanzar en tres observaciones de carácter general que nos señalen la dirección por donde la interpretación que nos ha ofrecido Karl Barth del pensamiento de Hegel podría encontrar un ulterior desarrollo. Con ellas busco resaltar tres elementos que, de no ser tenidos en cuenta, pueden convertirse en fuente de no pocas confusiones.

13 Ver a este propósito mi crítica a Strawson: "El resentimiento como argumento moral". Igualmente, cabe señalar que en el número especial de la revista *Ideas y Valores* (LXI, 149, agosto de 2012), titulado "Libertad, determinismo y responsabilidad moral", cuyos textos merecen ser estudiados, el término "pecado" brilla por su ausencia. Creo que muchas de las discusiones hubieran ganado en claridad con el empleo de este término.

(a) *En primer lugar*, es importante tener en cuenta cómo, con las doctrinas defendidas por la Reforma protestante, el concepto de pecado vino a sufrir una transformación muy importante. Como resultado de la reacción anti-pelagiana, que llevó a los reformadores a insistir en la incapacidad del hombre no solo para salir por sus propias fuerzas del pecado, sino también para evitarlo, la teología reformada cambió el foco de atención al trasladarlo de las acciones individuales a la actitud fundamental del hombre ante la vida y ante Dios. Contrario a una visión "católica", que centra su atención en las acciones puntuales, la doctrina protestante sitúa el pecado en una actitud básica anterior a dichas acciones, a saber, cuando el ser humano considera que no necesita de Dios para poder cumplir con los deberes que le dicta su razón. Por ello, el pecado no consiste ya propiamente en esta o aquella acción particular, como suele considerarlo el católico cuando prepara su confesión, sino que se sitúa en un nivel más general y más profundo, a saber, allí donde se decide la actitud originaria de la persona frente al mundo, frente a la sociedad y, sobre todo, frente a Dios. Las acciones reprochables no vienen a ser más que manifestaciones de esa actitud pecaminosa originaria. Creo que, para quien conozca la doctrina moral kantiana y en particular su análisis del "mal radical" en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, esta manera de concebir el mal moral, es decir, el pecado, debe resultarle familiar.

Ahora bien, con este desplazamiento del foco de atención, que pasa de fijarse en las acciones para atender a la intención originaria que las determina, se avanza por el camino hacia la reunificación de la voluntad con el entendimiento, facultades que habían llegado a su máxima separación con la doctrina católica del libre albedrío. Porque la voluntad ya no es vista, en la Reforma, como la facultad de actuar en forma esporádica al margen o en contra de los dictados de la razón, sino como la capacidad de rehusarse a reflexionar, de negarse en forma obstinada a responder a un llamado, de cerrarse sobre sí mismo y aferrarse a su propia finitud.

(b) Sin embargo, hay que señalar igualmente y *en segundo lugar* que este cambio de perspectiva, sobre todo en el caso particular de Lutero, se halla unido a una grave confusión que su doctrina ha venido produciendo con

respecto al concepto mismo de "libre albedrío". No quiero decir con esto que su doctrina haya sido confusa, sino que su cambio en la concepción del pecado ha tenido como consecuencia una grave confusión; confusión que podemos hallar en la doctrina moral kantiana y que perdura hasta nuestros días. En efecto, es bien sabido que, en la disputa de Lutero con Erasmo, el humanista aparece como el defensor del libre albedrío, mientras que el reformador responde con una negativa sin ambages. Pero negar el libre albedrío significaba para Lutero subrayar la incapacidad de los seres humanos para tomar parte activa en su reconciliación con Dios, así como para evitar el pecado. La confusión está en que el problema que le plantea el libre albedrío a la razón, es decir, a la filosofía, como hemos podido ver, no se refiere a que podamos obrar correctamente, es decir, siguiendo los dictados de la razón. Cuando la voluntad obra así, tiene una clara razón para hacerlo. Sino que el problema surge cuando la voluntad parece obrar en contra de esos dictados, es decir, cuando peca. Es entonces cuando cabe preguntar ¿cómo puede hacerlo? ¿Cómo es ello posible?

De modo que, cuando Lutero niega el libre albedrío pero afirma a la vez la situación pecaminosa de los seres humanos, podemos ver que nos hallamos en el seno de una grave confusión. Pero entiéndase bien, no se trata de una confusión del reformador, sino de una confusión que se genera en cuanto a la utilización de los términos. Porque lo que la razón no puede comprender en la noción de "libre albedrío" es que la voluntad pueda obrar en contra de los dictados de la razón "con plena advertencia y con pleno consentimiento", para retomar las palabras con las que el viejo Catecismo Astete definía el pecado. En cambio, que la voluntad pueda obrar siguiendo las normas que le dicta su razón es algo claro y en ello consiste precisamente la idea filosófica de libertad. Pero cuando Lutero niega el libre albedrío, lo que está negando, en nombre de la revelación bíblica, es que los seres humanos podamos obrar bien por nuestras propias fuerzas o salir de nuestra condición de pecadores sin la ayuda de la gracia divina.

En otras palabras, Lutero, con su negación del libre albedrío, está negando precisamente aquello que la razón puede muy bien comprender, a saber, que

nuestra voluntad pueda obrar bien. Pero a su vez estaría afirmando la existencia del pecado, es decir, de aquello precisamente que la razón no está en condiciones de comprender. De modo que Lutero niega del libre albedrío precisamente lo que razón comprende, y afirma de este lo que la razón no puede comprender.

De esta manera, la reunificación del entendimiento con la voluntad que comenzaba a llevarse a cabo con esa nueva manera de considerar el pecado se ve enérgicamente contrarrestada, más aún, virtualmente ocultada; con lo cual se instala, en el seno de la teología protestante, una profunda tensión que se verá reflejada con toda su fuerza en la doctrina moral kantiana. Por una parte, el impulso reformador busca liberar al creyente de toda imposición tanto doctrinal como moral que venga de una autoridad exterior a su propia conciencia, pero, por la otra, le exige aceptar su condición de pecador que no puede compaginarse con las exigencias de su razón. Si el concepto de pecado parece indispensable para salvaguardar la responsabilidad personal frente a las acciones reprochables, no parece, en cambio, que pueda ser aceptado por la "mera razón".

De ahí que, guiado por Spinoza e inspirado sin duda por las ideas de Fichte, Hegel parece avanzar de nuevo por el camino de la reunificación del entendimiento con la voluntad, al proponer que la libertad no debe concebirse como la capacidad de hacer o dejar de hacer esto o aquello, sino como la facultad de tomar conciencia sobre el sentido fundamental de la vida y buscar así orientarla por la razón. El pecado solo podría concebirse entonces como la negativa a regirse por la razón, como un rehusarse a reflexionar: ¡reflexionar o no reflexionar, he ahí la cuestión! Difícil pensar en un intelectualismo más acendrado.

(c) Señalemos por último, y *en tercer lugar*, cómo, desde la perspectiva que nos ofrece Barth, la modernidad es leída por Hegel como un proceso de racionalización progresiva del mensaje cristiano hasta llegar a la plena cristianización de la razón. Ello parece ir unido de manera indisoluble a una superación del concepto de pecado, al buscar la recuperación, como la hemos

visto anunciada anteriormente, de la "inocencia pagana" filtrada a través de la doctrina racionalista de Spinoza. Cabe recordar aquí que los filósofos griegos no conocieron propiamente el concepto de pecado.

De esta manera, y siguiendo el método de la dialéctica hegeliana, se trataría de una verdadera "superación" del cristianismo en el sentido de la *Aufhebung*, con todo lo que ella comporta de supresión, de conservación y de elevación. En efecto, un síntoma cultural muy significativo de esa superación lo constituiría la paulatina desaparición de la conciencia de pecado a la que asistimos actualmente, y que explicaría la necesidad cada vez más sentida de elaborar las llamadas "éticas civiles" o éticas sin moral, tan bien examinadas por Adela Cortina.

Una vez más, podemos constatar lo acertado del diagnóstico ofrecido por Spinoza, cuando señaló que una cuestión fundamental para la razón moderna se hallaba localizada precisamente en la relación que cabía establecer entre el entendimiento y la voluntad. Mientras el racionalismo tiende a unificarlos, negando de raíz la existencia del mal moral y buscando comprender sus aparentes manifestaciones como expresiones de la finitud, las corrientes voluntaristas se caracterizan por su mayor o menor grado de pesimismo, o tal vez de maniqueísmo, al buscar por todos los medios la salvaguarda de un espacio conceptual para el pecado, y al asumir para ello el riesgo de sacrificar la razón. En repetidas ocasiones he señalado que el ejemplo más destacado de esta tensión y también la defensa más lúcida y profunda del libre albedrío los podemos encontrar en la doctrina moral kantiana: "Tuve que anular el *saber*, para reservar un sitio a la *fe*" (*KrV*, B XXXI), nos dice el mismo Kant con total sinceridad en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Y aunque se trata, claro está, de una fe racional, no por ello es menos fe.

12. Hegel y la religión*

Analizar el tema de la religión en el pensamiento de Hegel no deja de resultar un tanto paradójico. Por una parte, se trata sin duda de un tema central dentro de su sistema filosófico, más aún, puede muy bien decirse que es uno de los puntos cardinales de su pensamiento, de tal manera que no parece posible comprender su filosofía sin comprender a su vez el papel que en ella desempeña no solo la religión en general, sino el cristianismo en particular, y este en su versión específicamente luterana. Pero, por otra parte, el tratamiento que Hegel hace de la religión puede resultar hoy en gran medida *anacrónico*, y utilizo la palabra en el sentido más estricto, tal como la define el Diccionario de la Real Academia: "Incongruencia que resulta de presentar algo como propio de una época a la que no corresponde".

Ahora bien, creo poder afirmar que este anacronismo es además doble, porque si bien es cierto que la filosofía de la religión es un tema que ha venido despertando nuevo interés en los últimos años, después de que durante largo tiempo se hubiera visto relegado a un lugar casi insignificante dentro de la discusión filosófica como consecuencia, en gran medida, de los radicales ataques que recibiera por parte de pensadores como F. Nietzsche, K. Marx y S. Freud, entre otros, sin embargo, considerar la religión como núcleo central

* El texto fue publicado, en una versión anterior, en: Acosta (2008, pp. 219-246).

y clave de la reflexión filosófica se halla muy alejado de nuestra forma actual de pensar.

Ahora bien, a esto se añade un elemento adicional que, en el caso de Hegel, hace que su tratamiento de la religión resulte aún más "ofensivo a los oídos filosóficos" de nuestros contemporáneos, y es el hecho de que él considera que su sistema filosófico, con el que se propone coronar el desarrollo de la cultura occidental cristiana, tiene su fundamento en la revelación de Dios a los hombres en Jesucristo. No se trata, entonces, de que la religión en cuanto fenómeno cultural ocupe un lugar central en su pensamiento, lo cual podría muy bien entenderse cuando se concibe la filosofía, tal como lo hace Hegel, como el trabajo para comprender al ser humano en toda su compleja realidad histórica. En efecto, nadie pone en duda que la religión ha desempeñado y sigue desempeñando un papel muy significativo en el devenir de las sociedades. Ni se trata tampoco de que el cristianismo haya sido objeto de su particular interés, dado el papel innegable que había jugado y seguía jugando —y continúa jugando hoy, por supuesto— en la configuración cultural e histórica de la modernidad. La intención de Hegel es mucho más atrevida, ya que considera que en las doctrinas fundamentales del cristianismo —la trinidad, la encarnación y la redención— se hallan las claves para la comprensión racional de la realidad, es decir, para el logro del propósito que ha venido orientando la reflexión filosófica desde sus orígenes en Grecia. Y esto es así porque la realización plena de la libertad como meta que ha impulsado todos esos siglos de búsqueda y de luchas incansables se ha venido logrando precisamente en la medida en que la comprensión luterana del mensaje cristiano, tal como él la interpreta, se ha ido convirtiendo en guía para la organización de la sociedad; en otras palabras, que la eticidad —como llama Hegel al momento supremo del espíritu objetivo, es decir, a la configuración de una sociedad de sujetos libres dentro de un Estado de derecho— tiene como sustancia o como fundamento interior a la religión cristiana.

A este propósito, vale la pena referirnos a la nota que acompaña al § 552 de la *Enciclopedia*, que me voy a permitir citar por extenso, porque considero que, como ha dicho Margaret Wilson de Descartes, el mejor comentarista de

Hegel suele ser Hegel mismo. Habiendo terminado de exponer lo referente a la “eticidad”, nos dice en una nota:

> La consecuencia inmediata de lo que precede consiste en que la eticidad es el Estado reconducido a su interioridad sustancial, y este es el desarrollo y efectiva realización de la eticidad, y la sustancialidad de esa misma eticidad y del Estado es la religión. De acuerdo con esta relación, el Estado descansa sobre el talante ético y este sobre el religioso. En tanto que la religión es la conciencia de la *verdad absoluta*, [resulta que todo] lo que ha de valer como justicia y derecho, como ley y obligación, o sea, [todo] lo que ha de valer como *verdadero* en el mundo de la voluntad libre, solamente puede tener tanto valor, cuanto tiene *parte* en aquella verdad, está *subsumido* bajo *ella* y *de ella* se sigue (*Enc.* § 552 n.).

Sin entrar analizar los detalles de esta cita, lo que de ella resulta muy claro es que la eticidad constituye la sustancia del Estado, y la religión, a su vez, la sustancia de la eticidad. De este modo, todo el edificio del espíritu objetivo, es decir, de aquellas configuraciones que los seres humanos han elaborado para construir su propio mundo intersubjetivo y que vienen a ser para ellos como una segunda Naturaleza, como son el derecho, la moralidad y la eticidad misma, con sus tres grandes momentos de la familia, la sociedad civil y el Estado, todo ese edificio, digo, viene a descansar sobre la conciencia religiosa.

Ahora bien, Hegel señala a continuación que, para que esto sea efectivo, es necesario que la religión posea un concepto adecuado de Dios.

> La eticidad —dice— es el espíritu divino como inhabitante[1] en la autoconciencia, en el presente efectivamente real de esta

1 La traducción de Valls Plana trae la siguiente nota: “El término alemán (*inwohnend*), inusitado en el lenguaje corriente, pertenece al lenguaje teológico y, más precisamente,

> como presente de un pueblo y de sus individuos; esta autoconciencia, entrando en su interior desde su efectiva realidad empírica y haciéndose consciente de su verdad, solo tiene en su *fe* y en su *conciencia moral* aquello que tiene en la *certeza* de sí misma, o sea, lo que tiene en su efectiva realidad espiritual. Ambas cosas son inseparables; no puede haber dos clases de conciencia, una religiosa y otra ética, que se distingan entre sí según su haber y su contenido (2008, pp. 219-246).

La eticidad es, así, el espíritu que mantiene unido al cuerpo social, que le da su sentido y su fuerza de cohesión; pero esa eticidad tiene en la fe y en la conciencia moral, es decir, en aquello que es propio de la religión, su verdadera certeza; de modo que es la religión la que caracteriza la idiosincrasia de un pueblo, y por eso no pueden darse dos conciencias, una religiosa y otra civil o ética. De ahí que la organización social se halle determinada por la religión; y por eso, para Hegel, solo una sociedad realmente cristiana puede llegar a ser una sociedad de sujetos verdaderamente libres. De ese tamaño es la pretensión de Hegel acerca de la religión en general, y del cristianismo luterano en particular.

Ahora bien, ese doble anacronismo que consiste en considerar a la religión como la clave para comprender la filosofía y al cristianismo como la clave para comprender la modernidad es el que me propongo analizar en este artículo. Mi tarea va a consistir, entonces, en indicar de la manera más clara posible, aunque sin duda muy somera, cómo concibe Hegel la religión en general y el cristianismo en particular, para terminar con unas consideraciones finales sobre algunos de los problemas que ello plantea. Espero que esto permita deshacer algunos malentendidos y orientar una posible confrontación con los textos mismos de Hegel, si se tiene en cuenta lo que cabe esperar de su pensamiento para una elaboración realmente filosófica de ese fenómeno tan

---

a la teología del Espíritu Santo. *Inhabitare* designa el modo de estar presente el espíritu en la comunidad de los creyentes, constituyendo su unidad, y este es el sentido que Hegel recoge aquí para su filosofía de la religión".

complejo, sin duda, pero a la vez tan significativo para nosotros como lo es la religión, y en particular el cristianismo.

En todo caso, debo dejar muy en claro que, dada la complejidad del tema por las múltiples conexiones que comporta dentro del sistema hegeliano, y por la diversidad de aspectos que Hegel busca integrar con una minuciosidad "germana", solo podré señalar algunas claves generales para la lectura de los textos y precisar aquellos elementos que considero más significativos para su adecuada comprensión y crítica.

Voy a comenzar, entonces, con algunas precisiones acerca de la forma en que me propongo exponer el lugar de la religión dentro del sistema, analizando la estructura general de este tal como aparece en los tres silogismos con los que culmina la *Enciclopedia*; procederé luego a exponer cómo aparece la religión en cada uno de los tres momentos del sistema, a saber, el objetivo, el subjetivo y el absoluto; para terminar con algunas consideraciones personales de carácter general.

La filosofía según la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*[2]

Cuando se trata de abordar un tema de tanta significación para la filosofía como estima Hegel que es la religión, considero indispensable tener muy en cuenta la dinámica general de su pensamiento tal como se halla expuesta de manera resumida en los cuatro últimos parágrafos de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 574-577). En ellos nos ofrece la estructura global de lo que él entiende por filosofía, de la cual nos viene a decir que es aquella forma de comprender la realidad en su conjunto, o las diversas realidades que tienen verdadera significación para los seres humanos, examinándolas

2 Las consideraciones siguientes están inspiradas en el artículo de André Léonard sobre la estructura del sistema hegeliano, así como en su aplicación al caso concreto de la fe en Hegel (ver bibliografía de la parte I).

desde tres perspectivas posibles que se complementan siguiendo un orden: la objetiva, la subjetiva y la absoluta. Cada una de ellas está conformada por una estructura silogística y obedece a una dialéctica propia. Voy a tratar de explicar esto un poco más.

Para ello, es bueno tener muy en cuenta que la realidad es para Hegel un devenir incontenible que se lleva a cabo mediante un proceso de procesos. Ahora bien, la estructura general de un proceso implica que haya un punto de partida y un punto de llegada, y un movimiento que intermedie entre ambos. En un lenguaje lógico, un proceso tiene la estructura de un silogismo, porque también un silogismo consta de dos extremos que se hallan unidos y diferenciados por un término medio. Y, siguiendo con los términos lógicos, la división fundamental de los silogismos está conformada por las tres formas posibles de un concepto, a saber, la universal, la particular y la singular.

Con estas bases muy generales, podemos entender que Hegel nos diga que la estructura general de la filosofía está compuesta por un triple silogismo, es decir, por un proceso de procesos en el que se articulan a su vez los tres conceptos básicos que desempeñan el papel de lo universal, lo particular y lo singular. Estos conceptos son, en primer lugar, lo universal abstracto, es decir, lo lógico; en segundo lugar, lo particular pasajero, es decir, lo material; y en tercer lugar, lo singular concreto y permanente, es decir, lo espiritual. De modo que Lógica, Naturaleza y Espíritu vienen a ser así los elementos fundamentales de su filosofía.

Por otra parte, lo que determina el movimiento silogístico es precisamente el término medio, ya que es él el que une y separa a la vez los términos extremos. Por lo tanto, si organizamos esos tres elementos, el lógico, el natural y el espiritual, de modo que cada uno desempeñe sucesivamente el papel de término medio, tendremos tres silogismos básicos. Sin embargo, no viene al caso entrar en detalles sobre las reflexiones hegelianas acerca del silogismo. Basta señalar cómo esos tres silogismos van a estar determinados, en cuanto a su forma de proceder o a su dialéctica, por el término medio que les establece, por decirlo así, su ritmo, es decir, la forma de su mediación.

Así, cuando el elemento natural desempeña el papel mediador entre lo lógico y lo espiritual, “la mediación del concepto tiene la forma exterior del *pasar* y la ciencia [tiene] la forma del curso de la necesidad” (§ 575). Se trata, entonces, de una visión objetiva para la cual el concepto considerado se presenta como un estar pasando en la exterioridad del tiempo y del espacio, es decir, como un proceso de carácter histórico sometido a la necesidad. Es la forma en que la reflexión filosófica se lleva a cabo en los llamados *Cursos de Berlín.*

En el segundo silogismo, cuando el elemento espiritual desempeña el papel mediador entre lo natural y lo lógico, el ritmo cambia, porque ahora no se trata de un pasar, sino de una reflexión, que es lo propio de lo espiritual: “Es el silogismo de la *reflexión* espiritual en la idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo cuyo fin es la libertad” (§ 576). No resulta difícil entender que nos está hablando de la manera como los temas filosóficos son tratados en la *Fenomenología del espíritu.*

Finalmente, en el tercer silogismo, el mediador es lo lógico entre lo natural y lo espiritual, y constituye, para Hegel, la visión estrictamente filosófica o especulativa. Aquí es el concepto mismo el que se *desdobla* en un momento objetivo, propio del primer silogismo, y en un momento subjetivo, propio del segundo; y es claro que corresponde a la visión meramente conceptual que expone la *Enciclopedia*, así como los dos textos que desarrollan dos momentos de esta, a saber, la *Lógica* y la *Filosofía del derecho.*

Es posible, entonces, presentar un esquema general de la filosofía compuesto por esos tres silogismos, para lo cual llamaremos al momento lógico, la Lógica (L), al momento natural, la Naturaleza (N), y al momento espiritual, el Espíritu (E):

Primer silogismo: Lógica (L) - Naturaleza (N) - Espíritu (E).

Segundo silogismo: Naturaleza (N) - Espíritu (E) - Lógica (L)

Tercer silogismo: Espíritu (E) - Lógica (L) - Naturaleza (N)

No voy a analizar en detalle la estructura de cada silogismo, ni su orden conceptual, sino que centraré mi atención únicamente en el término medio como aquel que marca el ritmo de cada uno de ellos. Pero creo que resulta fácil entender que el orden en que los hemos colocado obedece al orden señalado anteriormente, a saber, comenzamos por el silogismo objetivo, marcado por el término medio que es lo natural o la Naturaleza; seguimos con el silogismo subjetivo, marcado por el término medio que es lo espiritual o el Espíritu; y terminamos con el silogismo absoluto, cuyo término medio es lo lógico o la Lógica, y que tiene como sus extremos a los dos silogismos anteriores, el espiritual y el natural. En otras palabras, el último silogismo es en realidad un silogismo de silogismos, y por eso es "la idea de la filosofía" (§ 577).

Ahora bien, cuando lo natural desempeña el papel mediador (L-N-E), he señalado que la dialéctica del silogismo está marcada por su carácter objetivo, de modo que la consideración filosófica examinará el asunto en cuestión como algo que sucede frente a sus ojos, como un devenir espacio-temporal, es decir, como un proceso de carácter histórico. Así, si nos fijamos en la forma como se organizan los textos en las llamadas *Lecciones de Berlín,* es decir, en los cursos que dictó Hegel al final de su vida en la Universidad de Berlín, podremos ver que su organización obedece a dicho silogismo.

Veamos un ejemplo que habré de retomar después. Se trata de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, las cuales siguen la organización del primer silogismo, L-N-E, cuyo movimiento o dialéctica es *pasar*. En efecto, comienzan determinando el concepto general de religión, que corresponde al momento lógico o meramente conceptual; luego examinan una visión histórica de las religiones, es decir, la manera como las religiones se han ido presentando y sucediendo a lo largo de la historia humana; para terminar mostrando cómo ese despliegue en el espacio y en el tiempo ha obedecido precisamente al desarrollo paulatino del concepto mismo de religión; con lo cual ese acontecer histórico viene a manifestarse como una realidad espiritual.

Si nos fijamos ahora en el segundo silogismo, N-E-L, vemos que el término medio es el Espíritu o lo espiritual, que se caracteriza ya no por un pasar en el

tiempo y un acontecer en el espacio, sino por un *reflexionar* sobre sí a partir de su exteriorización. Esta forma dialéctica es precisamente la que corresponde a la *Fenomenología del espíritu¸* en la cual la conciencia humana, partiendo de un estado inmediato o natural al que Hegel llama la *certeza sensible*, se vuelve sobre sí misma para descubrir, en diversos estratos que la configuran, los rastros que en ella han ido dejando las experiencias de la humanidad a lo largo del tiempo. Este camino de reflexión culmina precisamente introduciendo a la conciencia en el sistema filosófico que se propone ofrecernos Hegel, en el cual él busca recuperar y llevar a su término todas esas experiencias, o todas esas formas de experimentar la realidad y de conocerla que se han ido desarrollando a lo largo de la historia de la cultura humana.

Finalmente, tenemos el tercer silogismo, E-L-N, donde, como he dicho, los extremos corresponden a los dos silogismos anteriores, haciendo de este último silogismo un verdadero silogismo de silogismos. El término medio es ahora la Lógica o el momento lógico, es decir, aquel en el que la densidad de lo objetivo y la unilateralidad de los subjetivo se integran en la transparencia de su comprensión. Será así la filosofía la que, con su pensar especulativo, tal como se expone en la *Enciclopedia de las ciencias filosófica*, integre las experiencias subjetivas de la conciencia humana y el desarrollo objetivo de su historia en un sistema global de conocimiento.

Podemos, entonces, resumir estos tres silogismos diciendo que las *Lecciones de Berlín* presentan la filosofía como una visión *objetiva* de cada uno de los grandes momentos que determinan la vida humana, a saber, la historia, el arte, la religión y la filosofía misma. En efecto, estos son precisamente los temas de dichas *Lecciones:* sobre filosofía de la historia universal, sobre filosofía del arte (estética), sobre filosofía de la religión y sobre filosofía de la filosofía (historia de la filosofía). La *Fenomenología*, por su parte, presenta la visión *subjetiva*, es decir, el recuento organizado de las experiencias que ha venido acumulando la conciencia humana a través de la historia cultural de occidente. Y la *Enciclopedia* nos ofrece el sistema global, que se configura, una vez más, en tres grandes momentos: el lógico, que corresponde a la

Lógica como tal, el natural, que corresponde a la filosofía de la Naturaleza, y el espiritual o reflexivo, que corresponde a la filosofía del Espíritu.

Si ahora, con esta visión panorámica del pensamiento de Hegel, nos preguntamos por el sentido que tiene para él el fenómeno religioso, veremos que este debe ser considerado desde esa triple perspectiva. Primero, como un fenómeno social e histórico que tiene un desarrollo a través del tiempo, pero un desarrollo que obedece a la racionalidad que le otorga el mismo concepto de religión debidamente comprendido, tal como lo presentan las *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Luego debe considerarse la religión en cuanto que se despliega como una experiencia profundamente humana tanto personal como colectiva, tal como la considera la *Fenomenología,* en donde la religión se muestra como el fundamento mismo que dirige las experiencias de los seres humanos en los diversos momentos de su devenir y los prepara para elevarse hasta el verdadero saber especulativo. Y, finalmente, en la *Enciclopedia* la religión alcanza su verdadero lugar sistemático, al presentarse como una de las formas en que se manifiesta a los seres humanos el mismo espíritu absoluto, es decir, Dios o el sentido último de toda realidad. Pero, para entender bien el sentido de esta última y definitiva manifestación, conviene tener en cuenta las otras dos formas como ese espíritu absoluto, es decir, Dios, se manifiesta él mismo a los seres humanos.

La primera forma es de carácter meramente objetivo, y por ello mismo también meramente subjetivo, y es en el *Arte*. Allí el espíritu adquiere la forma de la belleza, manifestación que se dirige a la sensibilidad bajo la figura de los diversos objetos bellos. En la *Religión*, en cambio, esa manifestación se interioriza como experiencia subjetiva, pero lo hace precisamente de una manera exterior mediante las figuras religiosas, como son la piedad, los ritos, los dogmas y las diversas formas de comportamiento. Será entonces en la *Filosofía* donde esas dos formas de manifestación del espíritu absoluto adquieran todo su sentido, al ser comprendidas como momentos necesarios, pero por ello mismo unilaterales, de la verdadera forma como Dios existe en los seres humanos, es decir, mediante la paulatina toma de conciencia que estos llevan a cabo, y la igualmente paulatina forma

como van transformando el mundo meramente natural o meramente dado en un mundo humano con sentido.

Ese triple movimiento dialéctico, que hemos podido ver como un *pasar objetivo,* como un *reflexionar subjetivo* y como un *desdoblarse para recuperarse de carácter absoluto*, resulta, entonces, claro: la religión, que es nuestro objeto de reflexión, se muestra así a la vez como un fenómeno de carácter histórico, como una experiencia de carácter subjetivo tanto personal como colectiva, y como un momento de la manifestación de Dios a los seres humanos. Pero será este último momento, el propiamente especulativo, el que tenga, por así decir, la última palabra, es decir, el que nos permita comprender a la religión en toda su compleja significación.

Ahora bien, si pensamos por un momento en cómo se muestra la realidad como un todo, veremos que se trata de un proceso absoluto en el que, a partir de una unidad originaria pero meramente potencial, se lleva a cabo un desdoblamiento, es decir, un exteriorizarse en la densidad del espacio y del tiempo, para irse recuperando paulatinamente, mediante la conciencia, en un mundo espiritual, en un mundo que los seres humanos vamos construyendo a través del tiempo. Este será el sentido último de esa realidad, a saber, la realización de la humanidad en su historia. De esa manera busca Hegel superar la rígida lógica del entendimiento que solo es capaz de comprender en la medida en que distingue y compara, pero que no llega hasta la unidad que caracteriza a la razón; porque, gracias a la razón, esos momentos distintos y relacionados vienen a ser comprendidos como elementos parciales de una verdadera unidad dinámica.

Así, para el caso concreto de la religión, Albert Chapelle formula muy bien cuál es la intención que persigue Hegel, al señalar la contraposición que se da entre la religión misma y su comprensión racional, cabe decir, entre religión y teología. Lo que se propone Hegel, nos dice, es "poner en evidencia esa no identidad interna del pensamiento en la que el carácter filosófico de la representación religiosa revela de manera correlativa la dimensión religiosa del pensamiento especulativo" (1964, 10). Voy a tratar de traducir esta densa

formulación al lenguaje que he venido utilizando. Nos dice que de lo que se trata en la reflexión filosófica es precisamente de tomar conciencia de la escisión o no identidad interna que caracteriza al pensamiento, en cuanto que implica la distinción previa del sujeto frente a su objeto y de este frente a aquel, pero de tal manera que uno y otro se necesitan mutuamente. Es precisamente esa no identidad la que permite comprender que la representación religiosa, por su misma intención de trascendencia, posee un carácter filosófico; pero también nos permite comprender que el mismo pensamiento especulativo, es decir, filosófico, está marcado por un sentido religioso que no es posible negar.

Voy a tratar, entonces, de examinar un poco más en detalle las formas como la religión se nos presenta en esos tres momentos del sistema, a saber, en la *Fenomenología del espíritu,* en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*

La religión en la *Fenomenología del espíritu*

Desde la perspectiva propia a las experiencias de la conciencia que desarrolla la *Fenomenología*, es decir, en una visión subjetiva del fenómeno religioso, nos encontramos en primer lugar con la fe religiosa, que Hegel distingue muy bien de la religión propiamente tal; porque la fe, como experiencia de la conciencia, es un fenómeno cultural de adhesión no razonada a una ortodoxia que se impone por autoridad y de manera extrínseca. En otras palabras, se trata de una pura subjetividad frente a una pura objetividad.

Ahora bien, antes de exponer la religión como experiencia de la conciencia colectiva, es decir, como autoconciencia del espíritu, el texto examina ese espíritu como un vasto proceso de educación (*Bildung*) que va desde los albores de la cultura occidental en Grecia hasta la llamada Ilustración (*Aufklärung*). Como todo proceso educativo, se trata de un doloroso desgarramiento con respecto a la realidad inmediata, de un tomar distancia frente al mundo que llamamos real. Sin entrar a examinar los detalles, por demás interesantes,

de ese complejo proceso, baste decir que el desgarramiento que conlleva viene a culminar en dos formas contrapuestas de ruptura con la realidad, a saber, la fe y la Ilustración, la confianza en un otro y la confianza en sí mismo.

Mientras que la primera, la fe, huye de la realidad hacia un más allá indeterminado e indeterminable, la segunda, la Ilustración, se aferra a su puro interior mediante una metafísica del entendimiento incapaz de comprender al absoluto, al que busca sin embargo con denuedo. Una y otra en realidad son víctimas de la misma alienación de la que pretenden escapar, ya que ambas se esfuerzan por alcanzar la verdad más allá de lo real, a la vez que chocan entre sí de manera frontal[3].

No entraré a analizar la forma y los resultados de esta interesante confrontación entre la fe y la Ilustración, de la que se pueden extraer aportes muy valiosos para la comprensión de nuestra situación actual. Solo diré que, en cuanto a la fe, su carácter de huída ante la realidad se halla presente, en el momento histórico en el que Hegel desarrolla su reflexión, tanto en el objetivismo propio de la doctrina católica cuya fe se halla puesta en objetos concretos ajenos a la conciencia, como en el sobrenaturalismo bíblico de la ortodoxia luterana que coloca la verdad en la obediencia a mandatos que la razón no está en condiciones de juzgar.

En particular, como lo ha señalado Lorenz Dickey, eran tres los grupos protestantes adversarios de Hegel: una neoortodoxia luterana liderada por E. Hengstenberg, un neopietismo cuyo representante era A. Tholuck y la teología del sentimiento religioso propuesta por F. Schleiermacher. Pero todos

---

3 La profesora María del Rosario Acosta me ha hecho notar que ya desde *El espíritu del cristianismo y su destino*, obra que pertenece a los llamados "escritos de juventud", Hegel había visto el problema del cristianismo, o del destino que Jesús había dejado para su pueblo, a saber, la incapacidad de asumir la realidad, en lo cual Hegel ve una semejanza entre Jesús y Kant. Parece que en la *Fenomenología* viene a darse cuenta de una importante diferencia entre el destino de la Ilustración y el destino del cristianismo, pero sigue comprendiendo ambos fenómenos como las dos caras de una misma moneda.

ellos coincidían, aunque de maneras diferentes, en proyectar el objeto de la creencia más allá de la razón:

> En la situación precisa en la que Hegel la describe —nos dice André Léonard—, la fe se halla circunscrita como aquella experiencia de una conciencia intelectual que, presa del mundo alienante y alienado de la cultura, no estima poder encontrar otro recurso a su malestar sino en la huida del mundo efectivo y en la transposición de la organización inestable al elemento tranquilo del pensamiento positivo de la esencia absoluta. Marcada por esta *huída* de las realidades mundanas, por esa *reflexión* acerca de la extrañeza de un mundo despreciable, la fe no es entonces la autoconciencia de la esencia absoluta tal como ella es *en y para sí;* en una palabra, ella no es la *religión* tal como la describe el capítulo VII de la *Fenomenología* en la absolutez manifiesta de su despliegue *en y para sí.* Por ello, el Absoluto de la fe aparece a la conciencia creyente bajo los trazos de un más allá sin referencias que se le impone a ella con tanta autoridad, que ella no puede dar razón de él (Léonard, 1970, p. 167).

Es cierto que la fe *fiducial*, tal como la concibe la tradición luterana, con su sentido de confianza irrestricta en la Palabra revelada, presenta un esbozo de la seguridad que otorga la religión en su camino hacia el saber absoluto, ya que este último sí comprende la identidad dialéctica entre el propio sí mismo y el sí mismo del espíritu. Pero el carácter de mera confianza que supone esa fe conlleva un momento de alienación de la conciencia, ya que esta, como dice Léonard, "es por completo *ignorante* de la identidad dialéctica que podría existir entre su esencia absoluta y el sí mismo de la intelección" (1970, p. 168), es decir, entre su propia autoconciencia y la autoconciencia divina.

Por eso, cuando la *Fenomenología* entra a considerar el momento propio de la religión (cap. VII) con sus diversas figuras, el panorama cambia por completo, porque ya no se trata de la actitud de la conciencia que, huyendo del mundo que la acongoja, proyecta su esencia en un más allá incognoscible,

sino de la "autoconciencia del espíritu", es decir, que asistimos ahora a la manifestación del espíritu mismo para sí mismo en la conciencia humana, de manera incoativa en la conciencia de cada creyente y de manera plena en la conciencia de la comunidad creyente.

Esta forma de expresarse, sin duda extraña, debemos tomarla en toda la osada significación que le ha querido dar Hegel. Viene a decir que en la religión, desde el punto de vista de la conciencia, asistimos al proceso de revelación del espíritu absoluto, es decir, del sentido último de todo lo que existe tal como este sentido se revela para sí mismo en la conciencia de los creyentes, tanto en la conciencia singular como en la colectiva. En otras palabras, en la religión es Dios mismo el que, a través del tiempo, va tomando conciencia de sí y lo hace al ritmo del desarrollo de la cultura humana:

> Hegel no concibe la religión como *una* dimensión del hombre al lado de otras —nos dice Mariano de la Maza—, sino más bien como la síntesis suprema de todas aquellas experiencias fundamentales que el hombre puede hacer acerca de la verdad (p. 249).

Hegel mismo nos ofrece una formulación, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que, a pesar de haber sido elaborada desde una perspectiva diferente, como es la propia de la *Enciclopedia*, nos explica muy bien cuál es su intención en lo referente a la religión:

> Dios es solamente Dios en tanto se conoce a sí mismo; su saberse es además un auto-conocimiento en el ser humano, y es el saber del ser humano *acerca de* Dios el que se prolonga hasta el saberse del ser humano *en* Dios (*Enc.* § 564 n.).

Ahora bien, cuando comienza la exposición de la religión en tanto que quinto momento en el devenir de la conciencia[4], el texto señala que ya la religión se

4 La compleja estructura del texto de la *Fenomenología* hace que el capítulo VII sobre la Religión corresponda en realidad al quinto momento en las experiencias de la conciencia:

había hecho presente en las figuras anteriores de la conciencia, precisamente en aquellas donde la conciencia se veía abocada a proyectar más allá de sí un referente incognoscible. Es el caso del entendimiento que, como resultado del proceso perceptivo, apunta a un interior de la cosas de carácter suprasensible, a saber, a ese *ignotum quid* o sustancia del que nos habla Locke, que termina siendo concebido como mera fuerza. Y es también el caso de la conciencia desventurada, que proyecta su propia esencia en un absoluto más allá inalcanzable, tal como puede verse en el judaísmo y en el cristianismo, e incluso en el islam. E, igualmente, la religión se ha hecho presente en la eticidad, es decir, en el mundo griego, bajo la figura del mundo subterráneo donde reina el más oscuro *fatum*.

Pero ahora, cuando Hegel entra a considerar la religión en su verdadero sentido, es decir, como autoconciencia del espíritu, o como la conciencia que tiene cada cultura acerca de sí misma, es precisamente esa conciencia de lo absoluto la que viene a ser el objeto mismo de la consideración fenomenológica; porque se trata de las formas en las que el espíritu se manifiesta como tal, es decir, como sentido último de las realidades humanas. Por eso en la religión, como autoconciencia del espíritu, se hace presente todo aquello que una cultura considera como lo más verdadero, como lo más valioso, como lo más significativo.

Esa revelación del espíritu sigue un desarrollo progresivo, ya que se muestra primero, en las religiones de la naturaleza, como la sustancia de todo lo real, lo que corresponde al momento de la conciencia estudiado al comenzar esta exposición. Esto lleva a que los seres humanos divinicen los objetos mismos como tales, lo que es propio de las formaciones culturales anteriores a la aparición del mundo griego. En este último, en cambio, vemos aparecer la religión del arte, cuya visión religiosa se desarrolla en tres momentos: la obra de arte abstracta, la obra de arte viviente y la obra de arte espiritual.

1. Conciencia, 2. Autoconciencia, 3. Razón, 4. Espíritu, 5. Religión y 6. Saber absoluto. Porque el primer momento, la Conciencia, se despliega en tres capítulos, a saber, Certeza sensible, Percepción y Entendimiento.

Sin entrar en más detalles, esta figura religiosa corresponde al momento de la autoconciencia, en el cual la figura humana viene a ser figura de la divinidad.

Es interesante señalar que, como reflejo de la conciencia religiosa en su momento, Hegel parece no haber logrado establecer una clara relación entre el cristianismo y la religión judía. De ahí que esta última venga a ocupar lugares diferentes en sus diversas reflexiones acerca de la religión. Tanto la teología católica como la protestante han tenido una relación muy ambivalente con respecto a la religión judía, frente a la cual buscan perfilarse, pero en la cual tienen sus raíces. .

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la religión del arte, como llama Hegel a la religión de los griegos, no es otra cosa que la reflexión de dicha cultura sobre sí misma, podemos entender la forma como la caracteriza Jean Hyppolite. Se trata, dice, del "espíritu sustancial de una ciudad humana que ha superado el carácter salvaje de la naturaleza, pero que no ha logrado alcanzar aún la abstracción y el dolor de la subjetividad" (p. 528). Y ese mismo carácter sustancial es el que dará pie a su superación, porque la sustancia social viene a escindirse en potencias contrapuestas que terminan por destruirla; por un lado el saber y por otro el no saber, por un lado la lucidez de la conciencia tal como la vemos en sus grandes filósofos, y por el otro la oscuridad del destino como experiencia dolorosa e incomprensible:

> El paso de la conciencia feliz a la conciencia desventurada, es decir, el fin y la decadencia general del mundo antiguo, constituyen —dice Hyppolite— los presupuestos históricos de la religión cristiana, en la que finalmente el espíritu va a saber de sí mismo bajo la forma de espíritu. La religión del arte nos ha conducido así del saber del espíritu como sustancia al saber del espíritu como sujeto (Hyppolite 537).

Es precisamente con la figura de la encarnación de Dios en Cristo como se hace presente de manera inmediata la identidad sustancial de la naturaleza humana y la divina, y por ello su conocimiento no es solo el conocimiento de

un hecho histórico, sino la revelación de mismo Dios al ser humano. Sin embargo, como revelación del saber especulativo, piensa Hegel, la figura sensible del Dios-hombre debe desaparecer para dar lugar a la fe de la comunidad en la cual él viene a resucitar trasfigurado. De esta manera, mientras que el sí mismo singular, es decir, el creyente, se aliena para elevarse hasta la esencia divina, esta, a su vez, abandona su carácter abstracto para identificarse con el sí mismo singular. De ahí la importancia que Hegel le otorga al culto religioso, en el que la conciencia del creyente vive la experiencia de ese doble desasimiento. La comunidad creyente se presenta así como una forma imperfecta de la razón, en cuanto que se sabe como "cuerpo místico" de Cristo, pero sigue proyectando ese saber fuera de sí, ya sea en un pasado histórico, ya sea en un futuro escatológico, porque solo allí, en la figura histórica de Jesús o en la resurrección al final de los tiempos, ve la verdadera identidad de la autoconciencia humana con la divina.

Si en un primer momento la fe se mostraba como un huir de la realidad hacia un más allá, ahora, en la religión propiamente tal, esa huída se convierte en la renuncia inevitable que debe sufrir la singularidad para abrirse, por una parte, a la revelación del absoluto como espíritu y, por la otra, a la comunidad creyente en la que dicha revelación se hace realidad. Esa revelación la ve resumida Hegel en la encarnación, a la que considera como la verdad suprema de Dios, porque en ella, nos dice Valls Plana, "es donde se revela la sustancia como sujeto, y revelarse como sujeto es revelarse como subjetividad que se realiza enajenándose" (352). En otras palabras, la encarnación de Dios viene a ser el modelo que el creyente debe tomar como sentido de su propia existencia: hay que saber renunciar a ella, a buscar el propio beneficio singular, en aras de la realización de la comunidad ideal que conforma la Iglesia como "cuerpo místico de Cristo".

Sin embargo, como ya lo he señalado, Hegel considera que la comunidad creyente no alcanza la transparencia especulativa en la que se lleva a cabo la identidad dialéctica entre la conciencia finita y la infinita, porque proyecta esa identidad fuera de sí mediante la representación, situándola en el pasado histórico de la vida y muerte de Jesús o en el futuro escatológico de la

salvación, y otorgándole así el carácter de un hecho gratuito. Será entonces el saber absoluto, es decir, la filosofía especulativa, el que habrá de llevar a cabo la superación de esa exterioridad representativa para elevar la conciencia a su identidad dialéctica con el sí mismo del absoluto. En esta forma, lo que Hegel anuncia con el saber absoluto es que ese futuro escatológico y ese pasado histórico vienen a condensarse en el presente, que ha sido hecho posible mediante el desarrollo de los acontecimientos políticos que están teniendo lugar a partir de la Revolución francesa.

La religión en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*

Cuando de la *Fenomenología del espíritu* se pasa a las *Lecciones sobre filosofía de la religión,* el panorama especulativo cambia de manera significativa. Como he tenido ocasión de señalarlo en la primera parte de la exposición, el ritmo dialéctico que siguen las *Lecciones de Berlín* obedece al silogismo de la exterioridad o de la objetividad, de modo que aquí la religión se nos presenta como el proceso histórico mediante el cual su concepto va desplegándose en el tiempo hasta alcanzar su plena realización como sustancia espiritual. Para confirmarlo, basta presentar los grandes momentos del texto de la *Lecciones* tal como aparecen en la organización original del manuscrito hegeliano que ha sido rescatada por Albert Chapelle (1966). Recordemos que esas *Lecciones* fueron publicadas incluyendo los apuntes de algunos de sus oyentes, lo que llevó a que el esquema original de Hegel sufriera algunas deformaciones o se viera ocultado por la diversidad de los textos que fueron integrados. Chapelle llevó a cabo una cuidadosa depuración del texto para entresacar la estructura original que Hegel había establecido para sus *Lecciones*.

En la división tripartita de estas se puede ver claramente la estructura silogística que hemos señalado: de lo lógico se pasa a lo natural y de este a lo espiritual. Se comienza por determinar el concepto general de religión, es decir, su aspecto lógico o meramente conceptual (L). Se examina luego la realización de ese concepto en la llamada, de manera muy general, religión determinada

o religión finita, figura que corresponde a las religiones no cristianas y, por lo tanto, al momento natural u objetivo (N). Este, en efecto, se despliega en el tiempo en tres grandes etapas. En primer lugar, de manera inmediata, en las religiones naturales, luego, de manera reflexiva, en las religiones de la sublimidad y la belleza, que corresponden a las religiones judía y griega respectivamente, y, finalmente, en una segunda reflexión de retorno a lo real, en la religión de la finalidad inmediata y del entendimiento finito, que no es otra que la religión pragmática de los romanos. Por último, tenemos la religión plena o manifiesta, que corresponde a la religión cristiana, y constituye el momento espiritual (E) de reconciliación entre la exterioridad del concepto de Dios y la interioridad del culto religioso, llevando así a su plenitud el concepto mismo de religión.

De esta manera, si en la *Fenomenología* el propósito era mostrar cómo la experiencia de la religión cristiana constituía el paso necesario y último para acceder al saber especulativo o saber absoluto, es decir, a la filosofía tal como Hegel la concibe; en las *Lecciones*, en cambio, el propósito es mostrar cómo en la realidad histórica es también la religión cristiana la que configura la realización plena del concepto de lo religioso en cuanto manifestación del espíritu absoluto bajo la forma de la representación, es decir, de una manera accesible a todos los seres humanos.

No es posible detenerme a considerar en detalle los pasos que desarrollan las *Lecciones* a propósito de cada una de esas diversas religiones, en las que se examinan de manera sucesiva su respectivo concepto de Dios, luego la representación de este para la conciencia creyente y, finalmente, el culto. Este último, al que Hegel le otorga una significación muy especial, es entendido de manera muy amplia como la forma efectiva en que la creencia se hace presente en la acción del creyente, y abarca todas aquellas actividades orientadas a experimentar la presencia de lo sagrado. Se trata, una vez más, del mismo ritmo silogístico que ya conocemos; porque de una cierta determinación objetiva de Dios como un ser con tales y tales características, que corresponde al *momento lógico*, se avanza al aspecto subjetivo de un saber en el que ese Dios se muestra como algo ajeno o exterior a la conciencia, lo que

corresponde al *momento natural*, para llegar finalmente a la reconciliación entre la subjetividad del creyente y la objetividad de Dios en el culto, que corresponde al *momento espiritual*.

El interés de este ritmo silogístico viene a ser doble. Por una parte, dar razón del carácter de exterioridad y sucesividad recíproca entre los momentos estudiados, no solamente en las diversas religiones, sino particularmente en el cristianismo, de modo que su presentación resulta sin duda necesaria, aunque unilateralmente sesgada. Así, mientras que en la reflexión de la conciencia que se lleva a cabo en la *Fenomenología* el mundo solo aparece como el escenario en el que tiene lugar un drama interior, aquí en las *Lecciones* ese mismo mundo constituye su realización objetiva y temporal en donde se conjuga la experiencia histórica con la revelación del Dios que se entrega de manera generosa a la comunidad de los creyentes.

Por otra parte, ese mismo ritmo enfatiza la concepción típicamente luterana que Hegel tiene de la Iglesia, a la que considera como el reino de la subjetividad espiritual, más allá de toda estructura jerárquica, de modo que en la fe de la comunidad creyente llega el espíritu a su plena revelación. Conviene, sin embargo, señalar que las páginas en las que Hegel analiza de manera más específica el acontecimiento histórico de la Reforma protestante y su significado se hallan en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* y en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

En las primeras, Hegel considera que el gran mérito de Lutero fue haberle abierto los ojos al mundo cristiano para que comprendiera el verdadero sentido de la reconciliación realizada por Dios en Cristo, reconciliación en el más amplio sentido de la palabra, porque, al haber reconducido la conciencia a su interioridad efectiva, la identificó con la presencia misma del espíritu. Con ello se alcanza la verdadera libertad, tal como la había proclamado Lutero en el conocido escrito sobre la *Libertad del cristiano*: con su total sometimiento a Dios, es decir, con su más completa servidumbre, el ser humano se libera por completo de sí mismo y de toda otra sujeción terrena, con lo cual adquiere su más plena libertad. Y se logra además desterrar la exterioridad

que caracteriza al catolicismo romano: no más culto eucarístico idólatra, no más distinción entre sacerdotes y laicos, no más liturgia en una lengua extraña. Se trata de que todo en la religión y en el culto sea reconducido al principio de la subjetividad, es decir, de la libertad. Y otro tanto podemos encontrar en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Fe y goce (*Genuss*) son los términos que resumen el descubrimiento protestante de la intimidad, porque la exterioridad de las obras y el peso de la autoridad eclesiástica, que caracterizan al catolicismo romano, se ven suplantados por una auténtica subjetividad libre propia del espíritu que se ha hecho presente a sí mismo.

Sin embargo, Hegel ve también un grave peligro en el subjetivismo formal del dogmatismo luterano de carácter pietista, porque desprecia los contenidos objetivos del dogma, al privarlo de su profundidad especulativa. En este punto le reconoce un valor a la teología católica de herencia medieval. Esa desviación subjetivista del pietismo la atribuye a la influencia del calvinismo y del protestantismo liberal, que conceden un valor excesivo a la convicción subjetiva de cada individuo, cayendo así en un peligroso individualismo. De ahí que la apelación a la interioridad tenga que ser orientada por una especulación racional que caracteriza a los pueblos germanos y que, a los ojos de Hegel, no ha sido posible para la mentalidad latina propia del catolicismo.

Considera, sin embargo, que es necesario ir más allá de Lutero, ya que la misma exigencia de su doctrina tiene que desembocar en un saber totalmente autónomo, propio de la filosofía, que por el momento solo puede vislumbrarse en el horizonte como el anhelo de un entendimiento abstracto, tal como lo propone la Ilustración con su metafísica de la reflexión y su llamado a pensar por sí mismo. La referencia apunta al conocido adagio de Immanuel Kant: *sapere aude*.

La religión en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*

El lugar que ocupa la religión en la estructura general del sistema, tal como aparece en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, es muy significativo, ya que, como he tenido ocasión de señalarlo, constituye la segunda forma de manifestación del espíritu absoluto, es decir, corresponde al momento subjetivo de este, punto de encuentro y de diferenciación entre la exterioridad objetiva del arte y la unidad especulativa de la filosofía. Ahora bien, si consideramos que estos tres momentos de la manifestación del espíritu absoluto —arte, religión y filosofía— conforman un silogismo, debemos decir que el momento mediador lo desempeña propiamente la filosofía, que se desdobla en la exterioridad del arte y en la interioridad de la religión, para recuperarse en la unidad especulativa del saber. Sin embargo, desde la perspectiva del avance mismo del conocimiento, la religión es el paso intermedio entre la exterioridad dispersa de la belleza en el arte y la interioridad unificadora del saber en la filosofía. Como paso intermedio, la religión se caracteriza por la reflexión que desdobla y separa sus opuestos, reflexión que es propia de lo que Hegel llama la representación (*Vorstellung*), y se sitúa entre la inmediatez de la intuición y la doble mediación del concepto que sale a la exterioridad para recuperarla dentro de sí.

Ahora bien, para una mayor claridad, y teniendo en cuenta que las consideraciones sobre la religión se llevan a cabo en la *Enciclopedia* dentro de la esfera del espíritu absoluto, conviene precisar un poco más qué entiende Hegel por este concepto; y, en primer lugar, por el concepto de espíritu.

Cuando en el § 377, Hegel se propone explicar el concepto de espíritu, cita la conocida inscripción del Templo de Delfos, *conócete a ti mismo*, indicando que no se trataba, ya entonces,

> de un mero *auto-conocimiento* según la aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser

> humano, así como de lo verdadero en y para sí, de la *esencia* misma como espíritu.

La formulación merece examinarse con atención. Espíritu viene a ser lo propiamente humano, pero teniendo en cuenta que lo humano no se agota en sí mismo, sino que apunta más allá de sí; en otras palabras, lo humano por su misma naturaleza se trasciende para encontrar su esencia más allá de sí mismo.

Según esto, espíritu subjetivo y espíritu objetivo vienen a ser los dos momentos de aquello que es propio de los seres humanos: por una parte, en cuanto a su interioridad consciente y, por la otra, en cuanto a su configuración intersubjetiva. Ahora bien, la manifestación suprema de lo espiritual en cuanto meramente humano se halla en la historia universal, en la que los Estados particulares sucumben a su carácter particular o natural, al ser consumidos por su propia negatividad en un proceso que Hegel califica con un juego de palabras tomado de Schiller: *Weltgschichte*, *Weltgericht*; historia-universal, juicio-universal. Dicho en otros términos, el espectáculo de la historia, como realización suprema de los seres humanos, es decir, del espíritu humano en su finitud, viene a ser la prueba de que su sentido debe ser buscado más allá de ellos en una realidad que sea capaz de perderse a sí misma saliendo fuera de sí, pero de tal manera que, al hacerlo, se recupere a sí misma en ese su ser otro. Y esto, a los ojos de Hegel, solo puede hacerlo el espíritu propiamente tal, es decir, el espíritu absoluto. Por eso, si el último momento del espíritu objetivo es la historia, esta viene a dar paso al espíritu absoluto como unidad dialéctica del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo.

André Léonard ha sabido expresarlo en forma muy clara:

> La historia universal, que una y otra vez suscita y abandona los espíritus nacionales particulares, es el proceso por el cual el espíritu pensante se libera de sus límites, rompe sus últimas ataduras que lo ligan a la Naturaleza, rechaza lo que puede

> contener todavía de contingente y de arbitrario, para elevarse al saber de su universalidad concreta y absoluta (1970, p. 329).

Y al hacer referencia al paso que se lleva a cabo entre la filosofía de la Naturaleza y la filosofía del espíritu, paso en el cual los animales, al morir para dar continuidad a la universalidad de la especie, anuncian, según Hegel, la aparición del espíritu como aquella entidad capaz de sobrevivir a su propia negación, comenta Léonard:

> Así como, al sucumbir mortalmente bajo el peso de la universalidad del género, la individualidad animal designa, en la infinitud del espíritu, el más allá verdadero de la vida, así también la incesante ingratitud de la historia con respecto a los pueblos que actualizan su progreso proclama que, más allá del saber de sí de los espíritus nacionales particulares, se halla el saber del espíritu absoluto "como la verdad eternamente efectiva en la cual la razón que se sabe existe libremente para sí, y donde la necesidad, la Naturaleza y la historia no son sino los instrumentos de su revelación y los receptáculos de su gloria" [*Enc.* § 552] (Léonard 1970, p. 329).

Ahora bien, cuando Hegel examina el concepto de religión como segundo momento del espíritu absoluto, en ese análisis especulativo ya no entran en consideración ni las experiencias que han llevado a la conciencia a comprender que su esencia se halla más allá de sí en el saber especulativo, ni las figuras religiosas que, a lo largo del tiempo, han ido realizando de manera efectiva el concepto de religión, ya que unas y otras se han mostrado como "fenómenos", como momentos de una realidad que se hallaba más allá de ellas en el saber absoluto, en el caso de la conciencia, o en la religión manifiesta, en el caso de las religiones. De modo que ahora se trata de comprender cómo se relacionan entre sí esas dos realidades: religión manifiesta y saber absoluto, en otras palabras, cristianismo y filosofía.

La clave para comprender esa compleja relación se halla en la diferencia que establece Hegel entre la representación (*Vorstellung*) y el concepto (*Begriff*), ya que la tarea de la filosofía cosiste precisamente en elevar la representación de Dios que tiene el cristianismo a la transparencia del concepto que es propia de la filosofía especulativa. Y es ahí donde la propuesta hegeliana suscita los problemas más graves, a la vez que las ideas de mayor interés. Es cierto que, en una primera aproximación, puede decirse que la representación, como un paso intermedio entre la inmediatez de la intuición y la completa mediación del concepto, se presenta como una mediación incompleta en la que los términos se diferencian unos de otros y se relacionan entre sí de manera externa sin alcanzar su verdadera unidad. La conciencia reflexiva, que comienza por establecerse como tal frente al mundo de los objetos, los conoce en la medida en que establece diferencias entre ellos, fija dichas diferencias, las relaciona y, de esa forma, le otorga un orden al desorden de sus percepciones inmediatas. Como esa compleja actividad de diferenciar, fijar esas diferencias y relacionarlas condiciona el conocer, los objetos con sus determinaciones le aparecen a la conciencia como dados, como estando ahí para ser constatados. Se trata de la clase de reflexión a la que Hegel llama presuponente, porque pone eso dado como si no hubiera sido puesto, es decir, como pre-supuesto.

Ahora bien, al hacerlo así, la conciencia olvida que la realidad es un continuo devenir, un proceso incontenible, de modo que tales diferencias no pueden ser más que momentos pasajeros o relativos de la unidad dinámica que los constituye. Comprenderlos como tales momentos es lo que solo puede hacerse de manera adecuada desde la unidad dialéctica del espíritu, es decir, desde esa realidad que, como lo enseña el dogma cristiano de la Trinidad, sale eternamente de sí para recuperarse a sí misma en su completo ser otro.

Pues bien, la idea de Hegel es que el concepto adecuado de espíritu nos ha sido revelado por el cristianismo, y que la tarea de una auténtica filosofía es comprender ese concepto, porque en la religión cristiana el espíritu se manifiesta solo como algo dado a la conciencia, como un acontecimiento histórico, a saber, en la vida, muerte y resurrección de Jesús, que deberá tener su cumplimiento en la salvación al final de los tiempos:

> *Lo absoluto es el espíritu* —nos dice Hegel—; he aquí la definición suprema de lo absoluto. Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido puede decirse que ha sido la tendencia absoluta de toda cultura y toda filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y [toda] ciencia; solo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal. La palabra y la *representación* de espíritu [subraya Hegel] fueron halladas tempranamente, y el contenido de la religión cristiana es dar a conocer a Dios como espíritu. La tarea de la filosofía es captar en su propio elemento, [que es] el concepto, eso que estaba ahí *dado* a la representación, y que es *en sí* la esencia; tarea que no se ha cumplido de manera verdadera e inmanente mientras el concepto y la libertad no sean su objeto y su alma (*Enc.* § 384 n.).

Tal vez el mejor comentario a esta nota lo encontramos en otra larga nota al § 573 de la *Enciclopedia*, donde Hegel busca explicar "la relación de la filosofía con la religión", para lo cual señala que "se trata, en definitiva, de la distinción entre las formas del pensamiento especulativo y las formas de la representación y del entendimiento reflexivo". Lo que se discute, visto a la luz de la lógica especulativa, es "que el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo", si se prescinde de otros elementos que no pertenecen propiamente a la religión como tal. "Ahora bien —dice Hegel—, la religión es la verdad *para todos los seres humanos*; la fe descansa en el *testimonio del espíritu*, el cual, en cuanto testifica, es el espíritu en el ser humano". Esto justifica que la religión se valga de "las representaciones sensibles y de las categorías finitas del pensamiento", pero explica también que el espíritu "retenga firmemente, en contra de ellas, su [propio] contenido, el cual, siendo religioso, es esencialmente especulativo, [de modo que] las violenta y se comporta de manera *inconsecuente* a su respecto". Esa lucha del espíritu por corregir lo que tales representaciones y categorías tienen de insuficiente, explica por qué "nada le es más fácil al entendimiento que encontrar contradicciones en la exposición de la fe, y proporcionar así triunfos a su [propio] principio, o sea, a la *identidad* formal".

Ahora bien, continúa precisando Hegel:

> Si el espíritu cede a esa reflexión finita que se ha llamado a sí misma razón y filosofía, [es decir, cede al racionalismo de la Ilustración], finitiza entonces el contenido religioso y de hecho lo aniquila. La religión tiene entonces perfecto derecho a guardarse de esa razón y [de esa] filosofía, y a declararse enemiga de ella. Pero es algo muy distinto si ella se pone en contra de la razón que concibe, [es decir, que piensa en conceptos], y, en general, en contra de la filosofía, y precisamente en contra de una cuyo contenido es especulativo y por ende religioso, [es decir, de la filosofía que Hegel propone] (*Enc.* § 573 n.).

La confrontación se debe a que no se distingue el contenido de la forma, ya que esta última, en la religión, es representativa y, en la filosofía, es especulativa. De este modo, nos dice Hegel:

> Por causa de la forma precisamente la filosofía ha recibido reproches y acusaciones desde el lado de la religión y, a la inversa, por causa de su contenido especulativo los ha recibido de aquello que se llama filosofía, juntamente con la piedad vacía de contenido [es decir, del acendrado pietismo]; para la primera [la religión] tendría *poco* Dios, y para la segunda [el racionalismo ilustrado], *demasiado* (*Enc.* § 573 n.).

Consideraciones finales

Creo que no resulta difícil comprender por qué una interpretación de la religión en general y del cristianismo en particular, tal como la que nos ofrece Hegel, haya sido objeto de innumerables controversias, y lo siga siendo hasta nuestros días. Como él mismo lo señaló, mientras que los creyentes le reprochan por no encontrar en su filosofía al verdadero Dios de la revelación, los no creyentes consideran que no ha tenido el coraje de sacar las consecuencias de su propia postura, y que, como se dice vulgarmente, "mató el tigre, pero

se asustó con el cuero”. Los unos dicen que su filosofía no es cristiana, y los otros, que debería ser atea.

Un recuento muy completo de tales controversias puede encontrarse en el libro de Michael Theunissen, titulado *La doctrina de Hegel sobre el espíritu absoluto como tratado teológico-político*, así como en el de Hans Küng, *La encarnación de Dios.* No es el caso entrar aquí a considerar esas controversias. Tal vez unas palabras de Küng, que me voy a permitir a citar en extenso, nos sirvan para determinar con precisión dónde se encuentra el punto central de la discusión; punto en el que coinciden, de una forma u otra, los críticos de uno y otro bando:

> La cuestión fundamental podría decirse que es el problema de lo universal y lo particular, de lo abstracto y lo concreto, del objeto y del sujeto en *todas y cada una* de las innumerables etapas de la dialéctica hegeliana del espíritu, puesto que cada una de ellas ha de ser entendida como realización del proceso especulativo-concreto de diferenciación y sistematización del espíritu absoluto. Ahora bien, según la dialéctica avanza, se complica la problemática, que queda planteada en toda su agudeza bajo la forma de la “religión absoluta” y del “saber absoluto”. La cuestión puede plantearse aquí, tanto en el sentido ontológico como en el noético, como la pregunta por la identidad entre la identidad y la no-identidad del espíritu finito con el infinito, de Dios con el ser humano (mundo). Y se concreta en los problemas teológicos del Dios trinitario y de su libertad, de la creación del mundo, de la encarnación y de la consumación del universo. Sobre una determinada interpretación de Hegel venida del ala izquierda, que cree posible eliminar simplemente esos puntos fundamentales, Heidegger advierte en una nota con ocasión del 80º aniversario de su nacimiento (1969): “Asistimos a un renacimiento de Hegel, porque difícilmente podemos sacar el pensamiento dominante del molino de la dialéctica. Pero es una rueda de molino que se mueve sin nada que moler, porque la posición fundamental de Hegel, que es su metafísica

> cristiano-teológica, ha sido abandonada; y solo en esta tiene su elemento y su apoyo la dialéctica de Hegel” (p. 555).

Una vez más, nos encontramos con el problema central de todo monismo, o de toda filosofía que pretenda pensar la realidad desde la unidad exigida por la razón, a saber, que se corre el peligro de anular toda diferencia al verse absorbida por el totalitarismo de lo uno. Sin embargo, hay que subrayar que Hegel fue muy consciente del problema y que trató de resolverlo precisamente mediante la idea de espíritu, tomada de la doctrina cristiana de la Trinidad: “tres personas distintas y un solo Dios verdadero”. Y de ahí el valor que tienen para él la vida y muerte de Jesús, en la cual el espíritu absoluto muestra de manera sensible, de manera intuitiva, que solo puede ser tal si se aliena hasta el extremo de lo totalmente otro para identificarse en ello consigo mismo. De esta manera pensaba resolver el problema de la diferencia, al mostrar que esta era condición indispensable de la verdadera unidad. Solo en lo Uno que tenga la estructura del espíritu resulta posible pensar la verdadera alteridad sin tener que renunciar por ello a la unidad de la razón que constituye la condición de toda comprensión y de toda comunicación.

En todo caso, como lo anota Laurence Dickey, si tomamos una visión más histórica y nos situamos en el momento concreto de la elaboración de su filosofía, podemos considerar la visión de Hegel “como una tendencia legítima dentro de la historia intelectual del protestantismo, más que como una expresión atea de una tendencia anti-cristiana dentro de la filosofía alemana” (315). Considero, sin embargo, que la interpretación que ofrece Hegel del cristianismo no hace justicia a elementos fundamentales de este, tales como la idea misma de revelación.

Voy a terminar mi exposición reproduciendo el diálogo con el que Umberto Eco pone fin a su conocida novela *El nombre de la rosa*, ya que allí se nos presenta, con la claridad propia de la buena literatura y a manera de contraste, el problema que implica tratar de concebir a Dios tal como aparece a los ojos de un convencido nominalista, como lo es el protagonista de la novela, es decir, tal como es visto desde una orilla opuesta a la hegeliana:

"Es difícil aceptar la idea —dice el protagonista, el franciscano Guillermo de Baskerville— de que no puede existir un orden en el universo porque ofendería la libre voluntad de Dios y su omnipotencia. Así, la libertad de Dios es nuestra condena, o al menos la condena de nuestra soberbia".

Por primera y última vez en mi vida —comenta Adso de Melk, el novicio que le sirve de escribano— me atreví a extraer una conclusión teológica: "¿Pero cómo puede existir un ser necesario totalmente penetrado de posibilidad? ¿Qué diferencia hay entonces entre Dios y el caos primigenio? Afirmar la absoluta omnipotencia de Dios y su absoluta disponibilidad respecto de sus propias opciones ¿no equivale a demostrar que Dios no existe?".

Guillermo me miró sin que sus facciones expresaran el más mínimo sentimiento, y dijo: "¿Cómo podría un sabio seguir comunicando su saber si respondiese afirmativamente a tu pregunta?".

No entendí el sentido de sus palabras: "¿Queréis decir —pregunté— que ya no habría saber posible y comunicable si faltase el criterio mismo de verdad, o bien que ya no podríais comunicar lo que sabéis porque los otros no os lo permitirían?".

En aquel momento un sector del techo de los dormitorios se desplomó, produciendo un estruendo enorme y lanzando una nube de chispas hacia el cielo. Una parte de las ovejas y las cabras que vagaban por la explanada pasó junto a nosotros emitiendo atroces balidos. También pasó a nuestro lado un grupo de sirvientes que gritaban, y que casi nos pisotean. "Hay demasiada confusión aquí —dijo Guillermo—. *Non in commotione, non in commotione Dominus* (El Señor no se encuentra en la confusión)".

13. Hegel y la *superación* de la religión*

En la conferencia titulada "Las raíces antropológicas de la religión y de la mística", Ernst Tugendhat analiza ambos fenómenos, la religión y la mística, como dos formas de responder a lo que, de manera general, él denomina la mala suerte, es decir, el conjunto de frustraciones que sufre un ser humano, la mayor de las cuales, pero no la única, es la muerte. Como "en principio la mala suerte no se puede superar" y, "en particular, nunca habrá remedio contra la muerte" (2007, p. 9) —dice Tugendhat—, los seres humanos nos vemos frente a tres alternativas. Una es "apretar los dientes", que es la opción que él atribuye a Freud, y podríamos atribuirla también a Nietzsche. La otra es la religión, en la que podemos encontrar a su vez tres niveles o tres posturas escalonadas en su desarrollo histórico: la primera trata de lograr una influencia mágica sobre los poderes divinos a los que atribuye la causa de sus posibles frustracio- nes; la segunda busca mover la voluntad divina mediante la oración, y es "la postura religiosa propiamente dicha" (2007, p. 11). Pero hay una actitud superior, que "parece ser la más alta a la que se pueda llegar" (2007, p. 12), y es la que vemos expresada por Jesús en su oración en el huerto de los olivos: "Padre mío, si es posible líbrame de este trago amargo; pero que no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú" (Mt 26, 39).

* Una primera versión fue publicada en la revista *Ideas y Valores*, Bogotá, LVI, 133, abril 2007, pp. 23-37.

Ahora bien, a quien la opción de Freud no le resulta satisfactoria y, por otra parte, como lo expresa Tugendhat, considera la opción religiosa excluida por lo que considera "una obligación de honestidad intelectual" (14), le queda como tercera alternativa la mística, a la que define de manera tentativa como "un estado de conciencia en el que el sujeto se siente unido con la totalidad de las cosas, o con el ser, o con Dios" (15). Este último caso, el de la unión con Dios, se refiere, claro está, a la mística dentro de la religión.

No considero necesario entrar a detallar las características de la mística y sus diversas interpretaciones en el budismo y el taoísmo, tal como lo hace el conferencista; bástenos tomar las dos opciones que presenta como caminos posibles para enfrentar la "mala suerte", que corresponden, en sus líneas generales, a las mismas que analiza Joseph Ratzinger (el romano pontífice Benedicto XVI) en un artículo cuyo título es *La unidad y la pluralidad de las religiones. El lugar de la fe cristiana en la historia de las religiones* (15 y ss.). En este caso, la contraposición sirve para distinguir las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) de las místicas orientales, lo que viene a concordar con la anotación de Tugendhat: "Si la potencia divina es además concebida como personal, se trata de un dios" (11).

Es cierto que subsiste una importante diferencia en la interpretación que cada uno de ellos, Tugendhat y Ratzinger, tienen de la relación entre religión y mística. Porque, para el primero, en la mística ese "algo sublime", en virtud de cual "las grandes culturas orientales" enseñan a "desprenderse del yo *quiero*" (15), no es en realidad divino y no debería por lo tanto llamarse Dios, porque no tiene carácter personal, y por ello no cabe acudir a él en busca de ayuda. Mientras que Ratzinger lo entiende como una figura de la divinidad, si bien carente del atributo de persona.

Sin embargo, para el propósito de esta exposición, tal diferencia no resulta significativa, porque lo que me interesa resaltar es la alternativa entre religión y mística que establecen ambos autores, y que bien podríamos interpretar como la figura de un doble movimiento. Mientras que en la mística, incluso

en ciertas formas de la mística cristiana, el ser humano renuncia a su voluntad para integrarse como simple momento de una realidad o de un devenir absoluto, en las religiones monoteístas el movimiento tiene su origen en Dios mismo, concebido esta vez como sujeto que se manifiesta y se entrega a los seres humanos.

Ahora bien, este muy somero esbozo de estos dos conceptos de mística y religión, a la vez contrapuestos y complementarios, espero que pueda ayudar para comprender mejor la forma como Hegel buscó, desde la filosofía, o desde *su* filosofía, interpretar el sentido de la religión en general, y de la religión cristiana en particular. Me propongo, entonces, leer algunos de los conceptos con los cuales Hegel ha buscado integrar la religión dentro de su sistema de pensamiento, a la luz de la interpretación que nos ofrecen tanto Tugendhat como Ratzinger del fenómeno religioso. Así, dos preguntas van a guiar mis consideraciones a este respecto. La primera podemos formularla de la siguiente manera: ¿cabe entender la propuesta hegeliana como una reducción de la religión a la mística? Y la segunda, dependiendo de la respuesta que le demos a la primera, tratará de aclara hasta qué punto la religión, y en particular la cristiana, puede esperar de la filosofía una forma adecuada de comprensión.

En cuanto a la manera como Hegel entiende la religión, habría mucho que decir. No en vano el sistema puede entenderse como un esfuerzo especulativo para comprender la modernidad en cuanto realización plena no solo de lo iniciado por la cultura griega, sino también y sobre todo del mensaje cristiano en toda su rica complejidad.

Ahora bien, en aras de concentrar la atención, me voy a referir de manera casi exclusiva a lo expresado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, y ello por dos razones. Una es que, dado el carácter propio de esta obra hegeliana, que consiste en analizar las diversas experiencias de la conciencia en su camino hacia el saber absoluto, es decir, en su camino hacia el pensamiento especulativo propio de la verdadera filosofía, la religión es analizada allí precisamente en su carácter de experiencia humana, de "experiencia de la

conciencia". Esto me permite una mejor confrontación con lo que señalan Tugendhat y Ratzinger con respecto a la religión en su diferencia con la experiencia mística. Y la otra razón es que se trata de la obra de Hegel más comentada y más conocida no solo en su globalidad, sino también en lo que concierne a la religión.

Mi propósito, entonces, no es repetir o entrar a cuestionar esas interpretaciones, sino centrarme en lo que considero el punto crucial de la interpretación hegeliana, al menos tal como ella puede aparecer a los ojos de un teólogo o de un creyente, a saber, la idea de que la religión cristiana, pese a constituir para Hegel, como dice Mariano de la Maza, "la síntesis suprema de todas aquellas experiencias fundamentales que el hombre puede hacer acerca de la verdad" (249), puede y debe, sin embargo, ser *superada* (*augehoben*) por el pensamiento especulativo, es decir, por la filosofía, en el triple sentido de ser suprimida, ser conservada y ser elevada. La pregunta es, entonces: ¿cuál es el triple sentido de esa "superación"?

Es cierto que Hegel nos asegura que el contenido de la religión se habrá de mantener en la filosofía, y que solo se trata de un cambio en cuanto a la forma:

> El *contenido* del representar [propio de la conciencia religiosa] es el espíritu absoluto [en lenguaje religioso: Dios]; y lo que falta por hacer es únicamente superar [*aufheben*] esa mera forma o, más bien, como ella pertenece a la *conciencia como tal*, su verdad tiene que haberse dado ya en las configuraciones de la misma (*Fenomenología*, 422).

Esta formulación no puede menos que resultar extraña si tenemos en cuenta que la forma, en el caso específico de la religión cristiana, no parece que se pueda independizar del contenido, al menos no de manera completa. ¿Puede en realidad una filosofía llegar a comprender a plenitud el contenido de una religión que se dice revelada, sin atentar por ello contra ese contenido?

Esta es precisamente la pregunta que orienta mi examen de la interpretación hegeliana de la religión cristiana: ¿hasta dónde llegan los límites de la comprensión filosófica de una religión que se dice revelada por Dios?

Para responderla, al menos en el caso de Hegel, es necesario examinar con atención en qué consiste ese procedimiento mediante el cual el pensamiento especulativo, es decir, la filosofía, eleva la representación religiosa a concepto. Y esto implica contrastar las dos nociones que designan el punto de partida y el punto de llegada de ese procedimiento, a saber, la representación y el concepto. Se trata de transformar la manera representativa como la conciencia del creyente comprende los contenidos religiosos para darles la forma de verdaderos conceptos.

Voy a comenzar, entonces, con un examen de esos contenidos, siguiendo para ello el excelente ordenamiento del texto de la *Fenomenología* propuesto por Johannes Heinrichs en su estudio sobre *La lógica en la "Fenomenología del espíritu"*[1]. Según Heinrichs, el texto sobre la religión revelada consta de cuatro partes, cuyos subtítulos son: 1) "La condiciones de la religión revelada"; 2) "El contenido simple de la misma"; 3) "Sus niveles de conciencia"; 4) "El contenido desarrollado". Me interesa, por supuesto, el contenido, tanto el simple como el desarrollado, ya que será ese contenido el que deberá ser elevado o superado en cuanto a su forma representativa. Pero, en aras de la brevedad, me fijaré en el contenido simple y en sus niveles de conciencia, donde se trata precisamente de la doctrina de la encarnación como eje central del cristianismo, y solo en forma muy somera haré mención del contenido desarrollado, que corresponde a los otras dos tesis fundamentales del cristianismo, a saber, la trinidad y la redención.

1 Este libro, a mi parecer, no ha recibido toda la atención que merece, ya que ofrece muy interesantes indicaciones acerca de las relaciones entre las figuras de la conciencia y los conceptos de la Lógica, lo cual permite comprender con mucha claridad la articulación del texto de la *Fenomenología*.

Para comprender mejor dicho contenido, conviene tener en cuenta el movimiento que precede a su formulación en la *Fenomenología*, movimiento que corresponde a una visión histórica de las religiones, y que va de las religiones naturales hasta la religión revelada, es decir, hasta el cristianismo. Hegel visualiza este movimiento a partir de la doctrina central de la encarnación de Dios, la *Menschwerdung*, el "volverse-hombre". Cada una de las religiones que han precedido al cristianismo ha significado un paso en el proceso de concebir a la divinidad como autoconciencia, es decir, a imagen y semejanza del ser humano, de modo que cuando Dios se vuelve hombre, el proceso ha llegado a su culminación.

Escuchemos al mismo Hegel:

> Esto, [a saber,] que el espíritu absoluto se haya dado la figura de la autoconciencia *en sí*, y con ello también para su conciencia, aparece ahora de tal manera, que es la *fe del mundo* que el espíritu *está ahí* como una autoconciencia, es decir, como un ser humano real, que él está para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *ve* y *oye* esa divinidad. No es, entonces, imaginación, sino que está *realmente en él*. La conciencia no sale de *su* interior, del pensamiento, y articula *dentro de sí* el pensamiento de Dios con el estar-ahí, sino que parte del estar-ahí inmediato presente y reconoce en él a Dios. -El momento del *ser inmediato* se halla de tal manera en el contenido del concepto, que el espíritu religioso, en el retorno de toda esencialidad a la conciencia, se ha convertido en sí mismo *simple* y positivo… (*Fenomenología,* 404-405).

Voy a intentar una especie de traducción de este difícil texto, pero una traducción un tanto simplificadora. Que Dios se haya dado la figura de un ser humano y lo haya hecho con plena conciencia hace que la fe lo sepa como tal, y lo pueda así ver y oír. Es bueno fijarse cómo la encarnación no suprime la fe, sino que la fundamenta en una experiencia inmediata. Y no se trata de una imaginación, como puede ser el caso en algunas religiones míticas, sino de

algo real. Ni tampoco de pensar en argumentos para sustentar la existencia de Dios, sino de observar la figura de Jesús y reconocer su divinidad. El guion nos indica que Hegel va a ofrecernos un comentario a lo anterior.

Comienzo con la fórmula: "El retorno de toda esencialidad a la conciencia", con la cual Hegel nos resume lo que significa en general toda religión, y en lo cual se asemeja al saber especulativo, a saber, en lograr que toda exterioridad venga a convertirse en un momento de la conciencia misma, de modo que la realidad en último término tenga la misma configuración que la conciencia, es decir, que sujeto y objeto se identifiquen. Pues bien, nos dice Hegel, esto ha llegado a su plenitud con el cristianismo, porque el "momento del ser inmediato", es decir, la concreta realidad de lo singular, es tan indispensable al concepto, que en ese proceso histórico el espíritu religioso ha llegado a convertirse en un sí mismo simple y positivo; en otras palabras, ha tomado forma en una persona singular y concreta. La encarnación, en forma que pareciera paradójica, se muestra entonces como la plena realización de Dios como espíritu

"Esta encarnación de la esencia divina —prosigue Hegel unas líneas más adelante—, o que ella esencialmente y de manera inmediata tenga la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta". Y por eso puede decirnos:

> Las esperanzas y expectativas del mundo precedente se esforzaban únicamente hacia esta revelación, [a saber,] contemplar lo que la esencia absoluta es y encontrarse uno mismo en ella; esta alegría de contemplarse en la entidad absoluta es para la autoconciencia y abarca el mundo entero, porque ella [la autoconciencia] es espíritu, ella es el movimiento simple de aquellos puros momentos que expresan esto mismo: que la esencia viene a ser sabida como espíritu porque es contemplada como autoconciencia *inmediata* (*Fenomenología*, 407).

Este será, entonces, el contenido fundamental al que la filosofía o el saber especulativo deberá darle la forma del concepto. Pero hay que fijarse bien. Se trata de que Dios ha tomado la figura del ser humano, de modo que este ha llegado a ser la verdadera realidad de lo divino. Y este contenido fundamental de la religión deberá, entonces, ser sometido a un proceso que el mismo Hegel compara, pero no identifica, con el paso que llevó a cabo la conciencia desde la certeza sensible, pasando por la percepción, hasta llegar al entendimiento. Se debe partir de la presencia inmediata y sensible del Dios encarnado para elevarse a la universalidad abstracta de la representación y llegar así finalmente al concepto especulativo. De ahí que la muerte de Jesús sea interpretada como el primer paso, dentro de la religión revelada, por el que la conciencia creyente deja de ver a Dios en forma sensible y comienza a avanzar por el duro camino de comprenderlo de manera espiritual. Sin embargo, esta conciencia mantiene todavía su carácter representativo, porque proyecta ese contenido, como lo sabemos ya, fuera de ella misma en un pasado y en un futuro, es decir, en la vida, muerte y resurrección de Cristo en el pasado, y en su futura salvación escatológica.

Es cierto que en la persona de Jesús el creyente puede ver y oír a Dios en forma inmediata, pero por ello mismo no lo comprende tal como en realidad es, es decir, como espíritu. Se trata, es cierto, de la presencia de Dios mismo, que en la persona de Jesús ha llegado hasta su total exteriorización, hasta su total ser-otro. Y como autoconciencia, Dios es precisamente en la medida en que, en su total ser-otro, se mantiene idéntico consigo. Este punto es crucial para comprender la interpretación hegeliana: ser autoconciencia, ser sí-mismo, significa estar siendo uno mismo precisamente en su constante estar siendo otro, mantener la propia identidad en el continuo estarse volviendo otro.

> Por eso —nos dice Hegel—, en esta religión la esencia divina se ha *revelado*. Su estar-revelada consiste claramente en que se sabe lo que ella es. Y viene a ser sabida precisamente en cuanto es sabida como espíritu, como esencia que es esencialmente *autoconciencia* (*Fenomenologia*, 405).

Así, cuando se predica de Dios que es justo, bondadoso, santo, etc., solo tenemos modos de pensar sobre Dios, pero Dios mismo permanece oculto, ya que, cuando sabemos de esos predicados, sin embargo "su fundamento y esencia, [es decir,] el *sujeto* mismo no se ha revelado todavía, e igualmente las *determinaciones* del universal no son *este universal* mismo" (*Fenomenología*, 405-406). En esas condiciones, Dios no es todavía la justicia misma, la bondad, la santidad, etc., porque para ello hay que concebirlo como autoconciencia, es decir, como actividad que se realiza ella misma en su estar saliendo fuera de sí, lo que significa que existe precisamente en el acto mismo de revelarse. Ahora bien, que su concepto consista precisamente en ese revelarse, es lo que constituye su verdadera sustancia, con lo cual podemos ver lo que significa concebir la sustancia a la vez como verdadero sujeto, a saber, concebirla como actividad de autoconstitución.

Y esto, nos dice Hegel, solo es accesible para una autoconciencia que pueda reconocerse a sí misma en su objeto: "Él [Dios] es sabido como autoconciencia y se revela de manera inmediata a esta, porque él es ella misma; la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y es esta unidad la que es intuida" (*Fenomenología*, 406). Esto exige elevar la presencia inmediata singular a representación o, como dirían los teólogos, elevar el Jesús histórico al Cristo de la fe. Veamos cómo nos explica Hegel este proceso:

> Así, pues, este ser humano singular en el que se ha revelado la esencia absoluta lleva a cabo en él como singular el movimiento del *ser sensible*. [Se refiere a la experiencia de la certeza sensible, en la que el objeto singular se le convierte a la conciencia en universal.] Él es el Dios presente *de manera inmediata*; con ello, su *ser* pasa al *haber-sido*. La conciencia, para la cual él tiene esta presencia sensible, deja de verlo, de oírlo; ella lo *ha* visto y oído; y precisamente porque solo lo ha visto y oído, viene a ser ella misma conciencia espiritual, o, así como él antes se levantaba para ella como *estar-ahí sensible*, ahora él se ha levantado *en espíritu* (*Fenomenología*, 407).

Como simple conciencia que ve y oye su objeto, el creyente se comporta como "conciencia inmediata", no reflexiva, y de ahí que el objeto se le presente como algo que le es por completo ajeno, extraño, que no ha sido asumido por el pensar, de modo que en ese objeto la conciencia no se reconoce a sí misma. Pero, al desaparecer la inmediatez del objeto, la conciencia debe volver sobre sí para recuperarlo dentro de sí misma. Sin embargo, en este movimiento se lleva a cabo un cambio de la mayor significación, porque, al desaparecer el objeto inmediato de su creencia, la conciencia misma tiene que convertirse de conciencia inmediata en conciencia universal de la comunidad creyente. Para comprender mejor esto, debemos recordar un principio fundamental que rige todo el movimiento de la *Fenomenología*, a saber, que, dado que sujeto y objeto son entidades inseparables, al transformarse la una necesariamente se transforma la otra. Por ello, al desaparecer el objeto inmediato de la creencia, al morir Jesús, la conciencia del creyente deja de ser la conciencia inmediata o singular que lo ve y lo oye, para convertirse en la conciencia de la comunidad creyente que mantiene en ella la memoria de haber sido visto y haber sido oído.

J. Hyppolite, en una nota a su traducción de la *Fenomenología* al francés, señala que, en este punto, Hegel asume la posición de la teología católica, para la cual tanto la tradición como la Sagrada Escritura constituyen fuentes del mensaje revelado: "El Cristo histórico no debe ser separado de su interpretación histórica en la comunidad" (II, 270, n. 31). Sin embargo, me parece que la interpretación es un tanto forzada, ya que la teología protestante, aunque no le otorga carácter de revelación a la llamada "tradición", tiene muy claro que la Escritura es el producto de la memoria conservada por la comunidad creyente. Y es claro que el texto apunta más allá, ya que el verbo *aufstehen* ("levantarse"), que Hegel utiliza en dos ocasiones para referirse a la presencia de Dios al creyente, apunta claramente a la resurrección (*Auferstehung*).

De este modo explica Hegel cómo la espiritualización que se lleva a cabo en la comprensión de Dios en el cristianismo no llega, sin embargo, al nivel propiamente conceptual, porque para la comunidad creyente, aunque Dios se convierte en objeto de fe y de culto, es decir, en un objeto de carácter

espiritual, sigue manteniendo una distancia frente a la conciencia, lo que es clara muestra de su carácter representativo. En efecto, el objeto de esa fe lo constituye la figura de Jesús, su vida, muerte y resurrección ocurridas en el pasado, y la salvación del creyente como acontecimiento que está por venir.

> Ahora bien —dice Hegel—, *pasado* y *lejanía* son solo la forma imperfecta como la manera inmediata es mediada o puesta como universal; esta solo de manera superficial se ha sumergido en el elemento del pensar, se ha mantenido en él *como* manera sensible, y no ha sido puesta como una con la naturaleza del pensar mismo. Solo ha sido elevada al *representar*, porque este consiste en la conexión sintética de la inmediatez sensible y de la universalidad o del pensar (*Fenomenología,* 408).

Lo que la comunidad no comprende aún, según Hegel, es que la encarnación de Dios como unidad de lo humano y lo divino no es un acontecimiento pasado o futuro, sino presente y actual. Es la comunidad misma la que asume la tarea de hacer presente a la divinidad. Y en esto, precisamente, consiste la diferencia que establece Hegel entre la representación y el concepto. Para la primera, la representación, el objeto de conocimiento es algo inmediato, o mediado de manera imperfecta, ya que se muestra como extraño y opuesto a la conciencia, de modo que se hace presente como algo otro para ella, y sus elementos se muestran igualmente como diversos y dispersos entre sí. La categoría principal aquí es la inmediatez, la cual determina el contenido de la conciencia como un ser objetivo, atribuyéndoles el mismo carácter de objetos a las distinciones que se dan en ese ser objetivo, ya que las considera como entidades exteriores unas con respecto a otras y externas a la conciencia. El concepto, en cambio, retoma dichos elementos, y con ellos al objeto mismo, para comprenderlos como momentos de su propia constitución, para lo cual la autoconciencia deberá extenderse hasta poder abarcar dentro de sí ese momento de alteridad.

J. Ringleben nos ofrece una interesante explicación de este proceso mediante el cual se conceptualizan las representaciones:

> Al conceptualizar, el contenido de carácter representativo viene a igualarse con el yo, el pensar lo transforma en algo nuestro. De modo que, en cuanto que la filosofía convierte representaciones en pensamientos y pensamientos en conceptos, el espíritu que conoce se otorga una relación de idealidad con sus objetos, y estos la consiguen con respecto a él. La separación de los momentos contrapuestos se convierte en pura trasparencia. En esta unidad de percibido y percipiente, el espíritu es autopercepción. Para él sólo hay lo espiritual, él es la unidad universal, espiritualmente *una*, sustancial. Este venir-dentro-de-sí del espíritu al concebir la necesidad es él mismo necesario. Es la *incondicionalidad de la razón que llega a estar cierta de sí misma* (1977, p. 35).

Ahora bien, en el caso específico de la transformación a conceptos de los contenidos de la fe religiosa en la comunidad creyente, es el mismo Hegel quien nos ofrece una muy interesante explicación:

> Esta *forma del representar* constituye la determinación según la cual el espíritu es consciente de sí en esa su comunidad. Ella no es todavía la autoconciencia del mismo [espíritu] que ha avanzado hasta su concepto como concepto; la mediación es todavía incompleta. Por lo tanto, en esta conexión del ser y del pensar se da la insuficiencia de que la esencia espiritual se halla todavía afectada con un desdoblamiento no reconciliado entre un aquende y un allende. El *contenido* es verdadero, pero todos sus momentos, al estar puestos en el elemento del representar, tienen el carácter de no haber sido conceptualizados [no haber sido comprendidos], sino de aparecer como aspectos por completo autosuficientes que se refieren unos a otros *de manera externa*. Que el contenido verdadero consiga también su verdadera forma para la conciencia, para ello se hace necesaria la educación [configuración: *Bildung*] más elevada de esta última, para que eleve su intuición de la sustancia absoluta hasta el

> concepto, y para que iguale *para ella misma* su conciencia con su autoconciencia, tal como ello ya ha acontecido para nosotros o *en sí* (*Fenomenología*, 408).

Para el propósito que nos ocupa, este párrafo nos dice lo fundamental. El carácter de representación que tiene la comprensión de Dios en la comunidad creyente consiste en que esta no se comprende a sí misma como la realización misma de Dios, sino que proyecta fuera de sí misma esa realidad, en el pasado y en el futuro, en el aquende y en el allende. De ahí que la elevación de la forma representativa a la forma conceptual consista en que la comunidad comprenda que en ella misma y por ella misma Dios se hace efectivo como autoconciencia en el ahora y en el aquí. Esto será posible cuando se alcance "la educación más elevada" de esa conciencia (*die höhere Bildung*), es decir, un pensamiento en verdad especulativo en el que la identidad de los momentos contrapuestos se logre no al margen o en contra de su contraposición, sino mediante ella misma. Esto significa que Dios y la comunidad creyente son diferentes, pero que lo son en el sentido de que la comunidad viene a ser la manifestación concreta de Dios.

Para una mejor comprensión de este proceso, puede servirnos retomar aquello que ya he mencionado antes, y que Hegel, en el prólogo a la *Fenomenología*, señala como la tarea fundamental de su proyecto filosófico: que la sustancia sea comprendida igualmente como sujeto. Recordemos el texto: "A mi modo de ver, que tendrá que justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia,* sino igualmente como *sujeto*" (*Fenomenología*, 18)

La formulación misma no deja de resultar un poco extraña, porque comienza diciendo que lo verdadero no debe ser concebido y expresado como sustancia, pero de inmediato se corrige para añadir, "sino igualmente como sujeto". Pareciera significar que la sustancia debe ser concebida como sujeto, y solo entonces podrá ser comprendida como verdadera sustancia, es decir, que solo como sujeto puede ser comprendida de manera correcta su sustancialidad.

Pues bien, tal vez la mejor interpretación de este crucial texto la ha ofrecido Dieter Henrich en un artículo cuyo título es *Lógica hegeliana de la reflexión.* Allí nos dice que esta fórmula contiene al menos tres condiciones para su ejecución. La primera es que mientras no haya sido concebida como sujeto, la sustancia como mera sustancia carece de toda realidad o efectividad. Esto, como sabemos, lo habían visto ya no solo los empiristas como Hume, al negarle al concepto de sustancia un referente real, sino también los escolásticos cuando propusieron como definición adecuada de sustancia la de *principium actionis,* principio de acción. Y esto mismo podemos constatarlo en las mónadas leibnicianas, verdaderas sustancias o puntos de energía dotados de capacidad representativa, o en la fórmula spinocista de *essentia actuosa*. En otras palabras, la sustancia solo puede tener sentido real cuando se la concibe como punto de partida de su propia autorrealización.

Ahora bien, la segunda condición para concebir la sustancia como sujeto es que, si el concepto de sujeto debe servir para expresar la unidad que subyace a toda multiplicidad, entonces debe ser comprendido como sustancia, es decir, como aquello que permanece a través de todas sus diversas manifestaciones. Y de estas dos condiciones viene a derivarse la *tercera*, que Henrich formula así: "Frente a la unilateral, formal y abstracta subjetividad, hay que plantear la tesis de que toda subjetividad tiene como tarea hacerse sustancial" (91).

Si examinamos a esta luz el resultado que debe seguirse de elevar a concepto la forma representativa de la conciencia religiosa, vemos que concebir a Dios como sujeto significa comprender precisamente que su realidad concreta viene a darse en la comunidad creyente como tal, en la cual se hace efectivo en cada momento histórico. Esto implica que la realización de la reconciliación de los seres humanos con Dios no se desplaza a un futuro escatológico, sino que se lleva a cabo en el aquí y el ahora de dicha comunidad. Pero esta misma, en la medida en que se comprende como tal, ya no tendrá que creer, en el sentido de aceptar algo extraño a su conciencia como objeto de la misma, sino que podrá contemplar y vivir, en la transparencia de su saber especulativo, su propia diferencia con Dios en el seno de la identidad. La comunidad no es Dios, porque este, como autoconciencia, no se identifica sin más con cada una

de sus realizaciones particulares; pero sí lo es, en el sentido de que en ella y por ella él adquiere realidad concreta.

Hegel, siguiendo en esto la tradición teológica cristiana, pasa a deducir de la encarnación las otras dos fundamentales doctrinas del cristianismo, a saber, la trinidad y la redención. Pero seguirlo en ello me apartaría de mi propósito. Baste decir, sin embargo, que la trinidad viene a confirmar y desarrollar la idea de que Dios es sujeto, es decir, un sí-mismo que sale de sí hasta su otro y en este otro se identifica consigo; en otras palabras, que solo existe en el proceso mismo de su autoconstitución. Padre, Hijo y Espíritu Santo son así los tres momentos de ese movimiento eterno en el que Dios se configura como sujeto o, como dice Henrich, "cumple su tarea de hacerse sustancial".

Es posible ver, entonces, que la pregunta que hice al comienzo acerca de si la interpretación hegeliana implicaba una reducción de la religión a la mística, parece que debería responderse de manera negativa. Porque Hegel no concibe a Dios como mera sustancia, como ese algo sublime "que está más allá de nosotros y en relación con lo cual nos entendemos como pequeños" (20), para utilizar los términos que emplea Tugendhat para referirse a aquello frente a lo cual el místico renuncia a su propio yo. La doctrina hegeliana de la religión busca, por el contrario, comprender a Dios a la luz de una teoría consistente sobre la subjetividad, y considera que en ello se juega el sentido último de la realidad y de su comprensión. Sin embargo, esta respuesta resulta en realidad ambigua, si examinamos con atención lo que para Hegel significa ser sujeto, y lo que la religión, en el sentido que le dan Tugendhat y Ratzinger, pretende expresar cuando dice que Dios es persona. Y esta ambigüedad salta a la vista precisamente cuando atendemos a lo que Hegel nos dice sobre la tercera doctrina fundamental del cristianismo, a saber, la doctrina de la redención.

Si examinamos las muy diversas críticas que la teología le ha hecho a la interpretación hegeliana de la religión cristiana, creo que la mejor formulación, aquella que apunta de manera directa a lo fundamental, la encontramos no en Kierkegaard, sino en el teólogo calvinista Karl Barth. Este último le objeta a Hegel "desconocimiento de la libertad de Dios", y lo expresa de manera

"incisiva" como "desconocimiento de la doble predestinación" (69). Esta última formulación, que puede parecer críptica, nos deja ver con claridad a donde apunta su crítica. Porque, a la luz de la revelación cristiana, Dios no puede ser concebido como un ser cuyo comportamiento pueda estar sometido a los cánones de nuestra razón. La idea de la doble predestinación se refiere a que Dios tiene el poder tanto para la salvación como para la condenación de los seres humanos, y esto viene a ser un misterio insondable para el creyente.

Lo que llama la atención de esta crítica es que viene a coincidir con la que, desde la filosofía, ha hecho De la Maza en la consideración final de su excelente artículo sobre "La religión como autoconciencia del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel". Nos dice allí que Hegel extrapola sin justificación suficiente el sentido de la revelación de Dios, al comprenderla como un total desocultamiento en el que todo misterio vendría a desaparecer, y que extrapola igualmente el sentido de la reconciliación del ser humano con Dios, al comprenderlo "como una superación de la facticidad y finitud humanas en un espíritu universal comprendido *sub specie aeternitatis*" (263). Esto último, entiendo, nos remite al concepto de "ese algo sublime", al que se refiere Tugendhat a propósito de la mística.

Un ejemplo claro del Dios de la revelación, reivindicado por la teología cristiana, podemos encontrarlo en la narración del libro de Job, cuando, luego de contar las vicisitudes por las que este había pasado, así como las conversaciones que lleva con sus amigos y con su esposa buscando comprender lo sucedido, Yahveh mismo se hace presente y lo interpela, y prácticamente lo abruma con una serie interminable de preguntas:

> Yahveh respondió a Job desde el seno de la tempestad y dijo: ¿Quién es este que empaña el Consejo con razones sin sentido? Ciñe tus lomos como un bravo: voy a interrogarte, y tú me instruirás. ¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra? Indícalo, si sabes la verdad. ¿Quién fijó sus medidas? ¿Lo sabrías? ¿Quién tiró el cordel sobre ella? ¿Sobre qué se afirmaron sus bases? ¿Quién asentó su piedra angular, entre el clamor a

> coro de las estrellas del alba y las aclamaciones de todos los Hijos de Dios? ¿Quién encerró el mar con doble puerta, cuando del seno salía borbotando; cuando le puse una nube por vestido y del nubarrón hice pañales; cuando le tracé sus linderos y coloqué puertas y cerrojos? "¡Llegarás hasta aquí, no más allá —le dije—, aquí se romperá el orgullo de tus olas!" ¿Has mandado, una vez en tu vida, a la mañana, has asignado a la aurora su lugar para que agarre a la tierra por los bordes y de ella sacuda a los malvados? (Job 38, 1-13).

La teología busca hacer suyo este reproche de Dios a la razón humana por intentar someterlo a sus juicios y escrutar el misterio de sus designios, y la filosofía, por su parte, acusa a Hegel de depositar una "confianza ilimitada en la razón", al creerla capaz de alcanzar "un saber total sobre esa totalidad, o un saber absoluto sobre el absoluto" —como dice De la Maza— (264). ¿Pero es que acaso la razón puede obrar en otra forma? ¿No nos había amonestado ya Spinoza para que no intentáramos convertir a Dios en un "asilo de la ignorancia"? En lugar de reprocharle a Hegel que pretenda alcanzar una plena comprensión de la revelación cristiana dentro de un sistema articulado de manera racional, ¿no sería mejor, para la teología, aprovechar ese poderoso esfuerzo especulativo para precisar mejor dónde habría que establecer en realidad los límites de la razón en su relación con la revelación? Porque no cabe duda de que los límites establecidos por Kant resultan demasiado estrechos para las necesidades de la teología. Y otro tanto cabría decir de la filosofía.

Ahora bien, si atendemos con cuidado al reproche que se le hace al proyecto hegeliano, nos encontramos con una situación muy peculiar. Cabe preguntar: ¿qué clase de libertad es la que, según el teólogo Barth, no se le reconoce a Dios? Y la respuesta es que se trata de un libre albedrío, es decir, de una voluntad que pudiera actuar por fuera de los límites que le señala su inteligencia. Porque solo una voluntad así escaparía por completo al juicio de la razón y nos obligaría a reconocer aquello que, en referencia a Calvino, Barth llama la "soberanía divina", que es, precisamente, a donde apunta su fórmula incisiva de la "doble predestinación".

Pero entonces, si vuelvo a preguntarme ahora si la interpretación que ofrece Hegel de la religión cristiana puede considerarse como una reducción de la misma a la mística, debo confesar que mi respuesta es: no lo sé[2]. Y no lo sé, porque no he logrado comprender con suficiente claridad el concepto de libertad con el que opera la reflexión hegeliana, y que pertenece al corazón mismo de su sistema. Veo allí un esfuerzo supremo de la especulación por integrar el concepto spinocista (o racionalista) de libertad, que niega de raíz todo libre albedrío, con un adecuado concepto de pecado, que Hegel parece considerar necesario para comprender esa misma libertad; conceptos que a todas luces se muestran incompatibles. Pero bien sabemos que una de las grandes realizaciones hegelianas, al menos en su propósito, es la de lograr reconciliar conceptos precisamente cuando los mismos han llegado a su más extrema contradicción. No otra es la intención de su dialéctica.

Ahora bien, para justificar mi perplejidad, voy a terminar esta reflexión resumiendo los momentos estructurales del concepto hegeliano de libertad, tal como nos los presenta J. Ringleben en su ya mencionado estudio sobre el pecado en Hegel.

En primer lugar, Hegel piensa la libertad como un sapiente retornar dentro de sí, o como un estar cabe sí de manera consciente. Esto significa que ella es a la vez el proceso de su propia génesis y el resultado del mismo, y es en este sentido que la autoconciencia viene a ser elemento constitutivo de la libertad, o a ser la libertad misma. Ahora bien, esto implica que la libertad se constituye en cuanto la conciencia toma distancia de sí misma, se distingue de sí o rompe su identidad inmediata inicial, para alcanzar de esa manera su verdadera identificación consigo misma. Por eso su exposición solo puede llevarse a cabo a través de alternativas o de rupturas: finito-infinito, formal-real, abstracto-concreto, etc., de modo que su realización implica siempre la superación de una ruptura, o la instauración de claridad dentro de un contexto

2 En el artículo "Consideraciones filosóficas sobre religión y mística" sostengo que la concepción hegeliana se acerca mucho a la de Tugendhat; sin embargo, no creo que se las pueda identificar.

de por sí ambivalente. Al generarse a sí misma, la libertad viene a ser lo no-dado por excelencia, lo no-puesto, ya que es ella la que se pone a sí misma.

En esto no hace Hegel otra cosa que desarrollar la idea spinocista de libertad, como conciencia clara de los dictados de la razón. Pero en esas alternativas entre las que se lleva a cabo la libertad, una de ellas se muestra como positiva y la otra como negativa para la misma libertad. Esto quiere decir que ella, como posibilidad, puede realizarse o frustrarse, y solo llegará a realizarse si supera su deficiencia o su mal uso. Y es ahí donde tiene lugar para la especulación el concepto de pecado, que Spinoza había descartado por completo: "En el concepto de pecado —dice Ringleben— la libertad sabe su esencial situación de peligro, a la vez de principio y de hecho, y con ello [se sabe] ella misma" (284). Por eso, el mito del pecado original, que muestra le necesidad de la conciencia de pecado para la libertad, o que narra el proceso por el que la conciencia llega a ser ella misma, hace del cristianismo una religión de la libertad: "En el pecado, la libertad sabe de sí en cuanto sabe lo que ella *no* es; ella no *se* sabría, si no supiera lo que es el pecado" (Ringleben, 1977, p. 285).

De esta manera, la libertad se muestra siempre como desdoblada o duplicada, porque distingue en sí misma a sí misma de su manera de presentarse, de modo que ella sólo es en la medida en que abarca por igual lo que ella no es, ya que asume dentro de sí su punto de partida y su manera de ser, puesto que ella es en realidad su propio origen. Todo lo cual muestra que la libertad es ella misma necesaria, y esto en doble sentido. Por una parte, al saberse, ella sabe de su necesidad, porque, al no tener condiciones ni fundamento, ella es en realidad su propia condición y su propio fundamento. Pero entonces, por otra parte, ella no puede no ser, ya que no puede ser pensada sin que por ello mismo sea.

¿Significa esto que la libertad, tal como la concibe Hegel, permite pensar a un Dios que irrumpe dentro de la existencia humana y se muestra así irreductible para la razón? Si ello fuera así, tendríamos allí una filosofía a la que la teología cristiana no tendría en realidad nada que reprocharle, y de la que, por el contrario, tendría mucho que aprender. Pero si no fuera así, entonces

queda pendiente la pregunta: ¿puede la filosofía en realidad llegar más allá? ¿No implica entonces el pensamiento filosófico de la revelación cristiana una inevitable reducción de la misma a las condiciones de la mística? Debo confesar que, por el momento, no me encuentro en condiciones de dar respuesta a esta pregunta.

Bibliografía

Obras de Hegel

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1946). *La Phénoménologie de l'Esprit* (t. I-II., trad.: Jean Hyppolite). Paris: Aubier-Montaigne.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1962). *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie.* Georg Lasson hrgs. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1962). *Glauben und Wissen oder die Reflexions-philosophie der Subjektivität in der Vollständigen ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.* Geor Lasson hrsg. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Einleitung in die Geschichte der Philosophie.* Johannes Hoffmeister hrsg. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (I-II). Georg Lasson hrgs. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967*). Wissenschaft der Logik I-II.* Georg Lasson hrgs. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968). *Ciencia de la lógica* (trad.: Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Solar/Hachette.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (I-IV). Georg Lasson hrgs. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (I-III). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980). *Phänomenologie des Geistes* (Gesamelte Werke, Band 9, hergs. Von Wolfgang Bonsiepen und Reinhardt Heede). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). D*iferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (trad.: José Antonio Rodríguez). Madrid: Alianza Editorial.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1994). *Creer y saber* (trad.: Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Norma.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1998). *El concepto de religión* (trad.: Arsenio Guinzo). México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (trad.: Ramón Valls Plana). Madrid: Alianza Editorial.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* (trad.: Juan Luis Vermal). Barcelona: Edhasa.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010). *Fenomenología del espíritu* (edición bilingüe, trad.: Antonio Gómez Ramos). Madrid: Abada Editores.

Hegel, Georg Wilhem Friederich (1955). *Grundlegung der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der*

Rechtsphilosophie. Johannes Hoffmeister hrgs. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhem Friederich (1966). *Fenomenología del espíritu* (trad.: Wenceslao Roces). México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg Wilhem Friederich (2006). *Fenomenología del espíritu* (trad.: Manuel Jiménez). Valencia: Pre-Textos.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich (1982). *El sistema de la eticidad* (trad.: Luis Gonzá-lez Hontoria). Madrid: Editora Nacional.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wisenschaften im Grudrisse* (1830). Mit den mündlichen Zusätzen. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel hrsg. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bibliografía general

Abelardo, Pedro (1994). *Conócete a ti mismo* (trad.: Pedro R. Santidrián). Barcelona: Altaya.

Acosta, María del Rosario (2008). *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Acosta, María del Rosario (comp.) (2010). *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.

Acosta, María del Rosario y Díaz, Jorge Aurelio (Eds.) (2008). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Ameriks, Karl (Ed.) (2000). *The Cambridge Companion to German Idealism.* Cambridge*:* Cambridge University Press.

Bacigalupo, Luis E. (1992). *Intención y conciencia en la ética de Abelardo.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Barth, Karl (1972). *La revelación como abolición de la religión.* Buenos Aires: Editorial Marova.

Barth, Karl (1981). *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte.* Zürich: Theologischer Verlag.

Barth, Karl (1982). "Hegel". *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana.* Universidad Santo Tomás, Bogotá, 68-69, agosto-diciembre, pp. 37-70.

Beiser, Frederick (2000). The Enlightenment and idealism. En *Ameriks*, 18-36.

Beiser, Frederick (2002). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781-1801.* Cambridge: Harvard University Press.

Beiser, Frederick (Ed.) (1993). *Cambridge Companion to Hegel.* Cambridge*:* Cambridge University Press.

Berman, Marshall (1996). *Todo lo sólido se desvanece en el aire.* México: Fondo de Cultura Económica.

Bourgeois, Bernard (s. f.). *Filosofía y derechos del hombre* (trad.: Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Embajada de Francia, Siglo del Hombre Editores.

Calvino, Juan (1967). *Institución de la religión cristiana* (traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597, reeditada por Luis de Usoz y Río en 1858; nueva edición revisada en 1967. I-II). Rijswijk (Z. H.): Fundación Editorial de Literatura Reformada.

Cassirer, Ernst (1979). *El problema del conocimiento* (t. III: "Los sistemas postkantianos"). México: Fondo de Cultura Económica.

Chapelle, Albert (1964). *Hegel et la Religion* (I. La Problématique). Paris: Éditions Universitaires.

Chapelle, Albert (1966). *Hegel et la Religion* (Annexes). Paris: Éditions Universitaires.

Copleston, Frederick (1982). *Historia de la Filosofía* (t. 7: de Fichte a Nietzsche). Barcelona: Ariel.

Cordua, Carla (1989). *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel.* Barcelona: Anthropos.

Cortés, Francisco (1999). *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Cortina, Adela (1990). *Ética sin moral.* Madrid: Tecnos.

D'Hondt, Jacques (1998). *Hegel. Biographie*. París: Calmann-Lévy.

De Andrés, Teodoro (1969). *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos.

De Gaudemar, Martine (2001). *Le vocabulaire de Leibniz.* Paris: Ellipses Éditions Marketing.

De la Maza, Luis Mariano (1999-2000). La religión como autoconciencia del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel. En *Seminario de Filosofía,* Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, vols. 12-13, 249-265.

Deleuze, Gilles (1968). *Spinoza y el problema de la expresión.* Barcelona: Muchnik Editores.

Descartes, René (1980). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.

Descartes, René (2008). *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas* (trad.: Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Díaz, Carlos (1987). *El sueño hegeliano del Estado ético.* Salamanca: Editorial San Esteban.

Díaz, Jorge Aurelio (1986). *Estudios sobre Hegel.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Díaz, Jorge Aurelio (1998). La concepción metafísica de Hegel. En *Gracia*, 187-208.

Díaz, Jorge Aurelio (Ed.) (2011). *Kant, Fichte, Schelling, Hegel: correspondencia* (trads.: Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Dickey, Lorenz (1993). Hegel on Religion and Philosophy. En *Beiser*, 301-347.

Dujovne, L. (1963). *La filosofía del derecho de Hegel a Kelsen*. Buenos Aires: Bibliográfica Omeba.

Eco, Humberto (1982). *El nombre de la rosa* (trad.: Ricardo Pochtar). Barcelona: Lumen.

Erasmus von Rotterdam (1969). "De libero arbitrio diatribe sive collatio". *Ausgewählte Schriften*. Vierter Band. Werner Welzig hrgs. Darmastadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fichte, Johann Gottlieb. (1911). *Werke. Auswahl in sechs Bänden.* Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 3. Band.

Fichte, Johann Gottlieb. (1963). *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* (trad.: Bernabé Navarro). México: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México.

Fichte, Johann Gottlieb. (1982). Reseña del *Enesidemo* (edición bilingüe;trad.: Virginia E. López y Jacinto Rivera). Madrid: Hiperión.

Findlay, John Niemeyer (1969). *Reexamen de Hegel.* Barcelona: Grijalbo.

Franks, Paul (2000). All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold and Maimon. En *Ameriks*, 95-116.

Freddoso, Alfred J. (s. f.). Ockham on Faith and Reason. En *Spade*, 326-349.

Gama, Luis Eduardo (2008). El camino de la experiencia: la *Fenomenología del espíritu*. En Acosta, 143-166.

García Bacca, Juan David (1979). *Siete modelos de filosofar.* Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Gilson, Etienne (1973). *La unidad de la experiencia filosófica.* Madrid: Rialp.

Gilson, Étienne (1976). *La filosofía de la Edad Media, desde sus orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.

Giusti, Miguel (1999). *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Giusti, Miguel (Ed.) (2003). *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea.* Lima Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gracia, Jorge E. (Ed.) (1998). Concepciones de la metafísica. En *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (17). Madrid: Trotta.

Gueroult, Martial (1968-1974). *Descartes selon l'ordre des raisons* (I–II). París: Aubier Éditions Montaigne.

Habermas, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hartmann, Klaus (1971). Hegel: A Non-metaphysucal View. En MacIntyre, 102-124.

Hartmann, Nicolai. (1960). *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* Berlín: Walter de Gruyter Verlag.

Heidegger, Martin (1985). *Schelling y la libertad humana* (trad.: Alberto Rosales). Caracas: Monte Ávila Editores.

Heinrichs, Johannes (1974). Die Logik der *Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Bouvier Verlag.

Henrich, Dieter (1987). *Hegel en su contexto* (trad.: Jorge Aurelio Díaz). Caracas: Monte Ávila Editores.

Hobbes, Thomas (1989). *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (trad.: Carlos Mellizo). Madrid: Alianza.

Horstmann, Rolf-Peter (2003). Kant y el *punto de vista de la eticidad*. La crítica de Hegel a la filosofía kantiana. En Giusti, 137-150.

Hoyos, Luis Eduardo (1988). El círculo cartesiano y el fundamentalismo epistemológico. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXIV, 1, otoño, 125-148.

Hoyos, Luis Eduardo (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Siglo del Hombre Editores.

Hoyos, Luis Eduardo (Ed.) (2003). *Lecciones de filosofía.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Universidad Nacional de Colombia.

Hyppolite, Jean (1946). *Genèse et Structure de la* Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.

Hyppolite, Jean (1952). *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel.* París: Presses Universitaires de France.

Jacobi, Friedrich Heinrich (1980). *Werke.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buch-gesellschaft.

Kant, Immanuel (1966). *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, Immanuel (1968). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*GMS*). Werke, Band 6. Wilhelm Weischedel hrgs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessellschaft.

Kant, Immanuel (1968). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Werke, Band 5. Wilhelm Weischedel hrgs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, Immanuel (1972). *Crítica de la razón pura* (trad.: Manuel García Morente y Manuel Fernández). México: Porrúa.

Kant, Immanuel (2005). Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. *Crítica de la razón pura* (1.ª ed, A95-130; presentación y traducción de Pedro Stepanenko). *Ideas y Valores. Revista colombiana de filosofía,* 127, abril, 99-126.

Kant, Immanuel (2007). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (trad.: Felipe Martínez). Madrid: Alianza Editorial.

Kant, Immanuel. (1970). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* Werke, Band 9. Wilhelm Weischedel hrgs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessellschaft.

Kogan, Jacobo (1968). *Origen y desarrollo de la idea de espíritu objetivo. Derecho y ética*. San Cristóbal, Venezuela: Universidad de Los Andes.

Kojève, Alexandre (1947). *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la* Phénoménologie de l'Esprit *professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau.* París: Éditions Gallimard.

Kroner, Richard (1977). *Von Kant bis Hegel.* Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Küng, Hans (1974). *La Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (trad.: Rufino Jimeno). Barcelona: Herder.

Lakebrink, Bernhard (1979). Kommentar zu Hegels Logik in seiner *Enzyklopädie* von 1830. Band I: Sein und Wesen. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.

Léonard, André (1970). *La Foi chez Hegel*. París: Desclée.

Léonard, André (1971). La structure du Système hégélien. *Revue Philosophique de Louvain*, LXIX, novembre, 495 y ss.

Léonard, André (1990). La estructura del sistema hegeliano. *Universitas Philosophica*, 14, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, junio, 137-173.

Litt, Theodor (1973). *Hegel, essai d'un renouvellement critique.* París: Éditions Denoël.

Lukacs, Georg (1976). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo.

Lutero, Martín (1976). *Obras* (t. IV: La voluntad determinada [*De servo arbitrio*]; versión castellana de Erich Sexauer). Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lutero, Martín. (s. f.). La libertad cristiana. Recuperado de www.fiet.com.ar/articulo/la_libertad_cristiana.pdf

MacIntyre, Alasdair (Ed.) (1971). *Hegel.* Nueva York: Doubleday Anchor.

Mardones, José M. (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión.* Barcelona: Anthropos.

Mesa, Darío (1993). *Estado-Derecho-Sociedad* (Seminario sobre la Filosofía del Derecho de Hegel). Bogotá: Universidad Nacional.

Noël, Georges (1995). *La lógica de Hegel* (trad.: Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Universidad Nacional.

Papacchini, Ángelo (1993). *Los derechos humanos en Kant y Hegel*. Cali: Textos Universitarios, Universidad del Valle.

Pinkard, Terry (2000). *Hegel. A Biography.* Cambridge: Cambridge University Press.

Popkin, Richard (1979). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ratzinger, Joseph (2005). *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme.

Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española (2001). 22.ª edición. Madrid: Espasa-Calpe.

Reinhold, Karl Leonhardt (1978). *Über das Fundament des philosophischen Wissen.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Ringleben, Joachim (1977). *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs.* Berlín: Walter de Gruyter Verlag.

Rorty, Richard (1989). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Rosas, Alejandro (1996). *Kants Idealistische Reduktion. Das Mentale und das Materielle im transzendentalen Idealimus.* Würzburg: Könighausen & Neumann.

Schulze, Gottlob Ernst (1911). *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Profesor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie.* Berlín: Reuter und Reichard.

Sófocles (1992). *Tragedias* (trad.: Assela Alamillo). Madrid: Gredos.

Sophocle (1964). *Théâtre Complet* (trad.: Robert Pignarre). París: Garnier-Flammarion.

Spade, Paul Vincent (Ed.) (1999). *The Cambridge Companion to Ockham.* Cambridge: Cambridge University Press.

Spinoza (1986). *Tratado Político* (TP) (traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

Spinoza, Baruch (1988). *Tratado de la reforma del Entendimiento* (TIE) / *Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos* (introducción y notas de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

Spinoza, Baruch (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (E) (edición y traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Trotta.

Steiner, George (2000). *Antígona. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente.* Barcelona: Gedisa.

Taminiaux, Jacques (1967). *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idéalisme allemand.* La Haye: Martinus Nijhoff Verlag.

Taylor, Charles (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (trad.: Ana Lizón). Barcelona: Paidós.

Theunissen, Michael (1970). *Hegels Lehre vom absoluten Geist al theologisch-politischer Traktat*. Berlín: Walter de Gruyter.

Troeltsch, Ernst (1912). *Die Sociallehren der christilichen Kirchen und Gruppen* (I-II). Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag.

Troeltsch, Ernst (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo Cultura Económica.

Tugendhat, Ernst (2001). Las raíces antropológicas de la religión y la mística. *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 117, diciembre, 7-20.

Tugendhat, Ernst (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico.* Barcelona: Gedisa.

Valcárcel, Amelia (1988). *Hegel y la ética. Sobre la superación de la "mera moral".* Barcelona: Editorial Anthropos.

Valls Plana, Ramón (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel.* Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.

Valls Plana, Ramón (2003). La introducción al espíritu objetivo en la *Enciclopedia* de Hegel (§ 483-487). En Giusti 2003, 59-75.

Vásquez, Eduardo. (1976). *Dialéctica y derecho en Hegel*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Weber, Max (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (trad.: Luis Legaz). Barcelona: Orbis.

Westphal, Kenneth (1993). The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*. En Beiser, 234-269.

Wood, Allen (1993). Hegel's ethics. En Beiser, 211-233.

Zubiri, Xavier (1963). *Sobre la esencia.* Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Biblioteca Colombiana de Filosofía

Fundadores: Joaquín Zabalza Iriarte, O. P.
Daniel Herrera Restrepo
Director: Damián Pachón Soto

Volúmenes publicados

1. BUENAVETURA, Jacinto Antonio de. *Tractatus de actibus humanis* (edición bilingüe).
2. *La filosofía en Colombia: bibliografía del siglo XX*.
3. CRUZ VÉLEZ, Danilo. *De Hegel a Marcuse.*
4. HERRERA RESTREPO, Daniel. *Escritos sobre fenomenología.*
5. CARRILLO, Rafael. *Escritos filosóficos*.
6. *La filosofía en Colombia: bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII*.
7. *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia. Ponencias del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana.*
8. MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. *Sobre filosofía española y latinoamericana.*
9. NARANJO VILLEGAS, Abel. *Ilustración y valoración: una filosofía de la educación.*

10. *La filosofía del medioevo. VI Coloquio de la Sociedad Colombiana de Filosofía.*
11. LEÓN GÓMEZ, Adolfo. *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*.
12. ANÓNIMO (1757). *Nueva filosofía natural: Physica specialis el curiosa* (edición bilingüe).
13. ROJAS, Ezequiel. *Escritos éticos*.
14. VÉLEZ SANZ, Jaime. *Del derecho a la filosofía.*
15. HOUGHTON, Teresa. *La Ilustración en Colombia: textos y documentos*.
16. HERRERA RESTREPO, Daniel. *La filosofía en la Costa Caribeña*.
17. SALAZAR RAMOS, Roberto. *Postmodernidad y verdad*.
18. RESTREPO, José Félix de. Obras completas.
19. TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo (Ed.). *La postmodernidad a debate*.
20. *Desafíos a la religión en la época del multiculturalismo y la globalización. Memorias del IX Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*.
21. *Filosofía, arte y literatura: diálogos y debates. Memorias del X Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana.*
22. *Hermenéutica analógica, democracia y derechos humanos. Memorias XI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*.
23. HERRERA RESTREPO, Daniel. *El pensamiento filosófico de José Félix de Restrepo*.
24. ANTOLÍNEZ CAMARGO, Rafael. *La educación de los sentidos desde el pensamiento de Xavier Zubiri. Un estudio noológico*.
25. HOUGHTON, Teresa y REYES, Gloria Isabel. *La filosofía en Colombia: bibliografía del siglo XIX.*
26. GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *La identidad hispanoamericana y otras polémicas*.
27. MORALES BENITO, Otto. *Mestizaje e identidad en Indoamérica. Ensayos*.

Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento Editorial de la Universidad Santo
Tomás. Se usó papel propalcote de 200 gramos para carátula
y papel offset beige de 75 gramos para internas.
Impreso por Grupo Dao Digital Ltda.
2014


UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS


ISO 9001
icontec internacional
Certificado SC 4289-1


CERTIFIED
IQNet
MANAGEMENT SYSTEM